جامعة قطر

مجلة
مركز بحوث السنة والسيرة

العدد الثامن

١٤١٥هـ - ١٩٩٤ - ١٩٩٥م

جامعة قطر

مجلة
مركز بحوث السنة والسيرة

العدد الثامن

١٤١٥هـ - ١٩٩٤ - ١٩٩٥م

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ١
ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ٢
ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ٣ مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ ٤
إِيَّاكَ نَعۡبُدُ وَإِيَّاكَ نَسۡتَعِينُ ٥ ٱهۡدِنَا
ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ ٦ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ
عَلَيۡهِمۡ غَيۡرِ ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ
وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ٧

المراسلات بعنوان
جامعة قطر - مركز بحوث السنة والسيرة
الدوحة - ص.ب ٢٧١٣

أعـوذ بالله من الشيطان الرجيم

قُلۡ إِن كُنتُمۡ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِي يُحۡبِبۡكُمُ ٱللَّهُ
وَيَغۡفِرۡ لَكُمۡ ذُنُوبَكُمۡۚ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٣١﴾ قُلۡ
أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَۖ فَإِن تَوَلَّوۡاْ فَإِنَّ ٱللَّهَ لَا
يُحِبُّ ٱلۡكَٰفِرِينَ ﴿٣٢﴾

﴿ سورة آل عمران الآيتان : ٣١، ٣٢ ﴾

* قواعد النشر في المجلة *

* أن تكون البحوث ذات صلة بالسيرة والسنة وكل ما يتصل بهما من الدراسات العلمية الأصيلة . . .
* أن يتوافر في البحوث بصفة عامة ، ما هو متعارف عليه من قواعد وضوابط للنشر في المجلات المتخصصة المحكمة ، من مثل :
- الإبتكار والجدة ، وعدم سبق نشره .
- ترقيم الآيات ، وتخريج الأحاديث ، وبيان درجتها وذكر المراجع بالصفحة والجزء ، والطبعة .
- ألا تزيد عدد صفحات البحث عن ٤٠ صفحة من حجم الكوارتر وألا تقل عن ٢٥ صفحة .
- ترقيم الهوامش يكون مسلسلاً حتى نهاية البحث .
- يحسن إيجاز فكرة البحث في سطور ، لوضعها في إطار تحت العنوان .
- تقدم البحوث من صورتين إلى فضيلة الأستاذ الدكتور/ رئيس تحرير المجلة ، مكتوبة على الآلة الكاتبة .
- تتلقى المجلة البحوث للنشر من داخل جامعة قطر ومن خارجها .
- يعطى صاحب البحث المنشور مكافأة مالية تحددها جامعة قطر مع عدد من الفصلات (مستخرجات) من بحثه المنشور يحدده المركز .
- البحث المقبول للنشر يأخذ دوره للنشر ، سواء في أول عدد يصدر أم الأعداد التي تليه .
- تعرض البحوث المقدمة على محكمين متخصصين من جامعة قطر أو من خارجها ويكون رأي المحكمين ملزماً ، كما يبقى اسم الباحث واسم المحكم مكتومين .
- الأبحاث والمواد التي ترسل إلى المجلة لا تعاد ولا تسترد ، سواء نشرت أم لم تنشر .

ترتيب البحوث مبني على اعتبارات فنية بحتة ، لا علاقة لها بقيمة البحث ولا بمركز الباحث...

الآراء المنشورة بالمجلة على مسئولية كاتبيها...

بســـم الله الرحمن الرحيم

* تقــديم *

الحمـد لله الـذى بنعمتـه تتم الصـالحات ، وبفضله تتنزل الخيرات ، وبتوفيقه تتحقق الغايات ، وصلوات الله وتسليماته على الرحمة المهداة ، والنعمة المسداة ، البشير النذير ، والسراج المنير ، معلم البشرية ، وهادى الإنسانية ، سيدنا وامامنا ، وأسوتنا وحبيبنا محمد ، وعلى آله وصحبه ، الذين آمنوا به وعزروه ونصروه واتبعوا النور الذى أنزل معه أولئك هم المفلحون . ورضى الله عمن دعا بدعوته ، واهتدى بسنته ، وجاهد جهاده إلى يوم الدين .

(أما بعــد)

فهذا هو العدد الثامن من (مجلة مركز بحوث السنة والسيرة) يظهر كالعهد به ، حاملا ثمار الأقلام المؤمنة بكتاب ربها وسنة نبيها ، حاويا للبحوث العلمية الأصيلة التى تدور حول محور السنة والسيرة خصوصا ، وحول الاسلام والقرآن عموما ، مجتهدة في أن تقدم السنة النبوية الجامعة ، والسيرة النبوية الفارعة ، للأمـة الإسـلامية في مشـارق الأرض ومغـاربها في الصورة المشرقة التي تجسد الإسلام حيا ، وتبرزه عملا وتطبيقا ، وتبينه قولا وفعلا وتقريرا .

كما أن من رسالة هذه المجلة الدائمة : أن تذود عن ميراث النبوة وتحمله بأمانة واخلاص حمل الخلف العدول ، الذين ينفون عنه : تحريف الغالين ، وانتحال المبطلين ، وتأويل الجاهلين .

وفي هذا العدد أنبه على أمرين جديدين تميز بهما :

الاول : أننا ننشر بحثا قام به باحثاتنا المتدربات بالمركز ، عن الاحاديث الصحـاح والحسـان المتعلقـة بصحـة الإنسـان ، ورعاية الأبدان . وهو جهد مقدور ، قمن به كله تبويباً للموضوع ، وترتيبا لمادته ، واختيارا للأحاديث ،

ورجوعا إلى المصادر ، وتوثيقا للأحاديث بالتصحيح والتحسين ، اعتمادا على الأئمة من اهل هذا الشأن ، وترك بعض الاحاديث التى يثبت ضعفها . ولم يكن منى إلا الارشاد وانارة المصباح أمامهن ، ليمضين في الطريق ببصيرة وثقة ، ثم المراجعة لهذا العمل بعد تمام اجزائه أولا بأول . ثم المراجعة النهائية . فكان بحمد الله عملا علميا جديرا أن ينشر وينتفع به .

والثاني : أننا ابتكرنا هنا بابا ننشر فيه مختارات مهمة مما نشر من قبل ، على نطاق غير واسع ليتسع النفع به فى دائرة أرحب .

وقد اخترنا فى هذا العدد رد الاستاذ ماهر المنجد على الكتاب المشبوه الذى روج له مروجون لأغراض معروفة ، ولحساب جهات معلومة وهو المسمى (الكتاب والقرآن) . والحق أنها دراسة قيمة يجب أن يطلع عليها فى مجلتنا من لم يطلع عليها فى المجلة التى نشرتها أولا ، وهى مجلة (عالم الفكر بالكويت) .

أسأل الله تعالى أن ينفع بهذا العدد كما نفع بما سبقه من أعداد ، وان يسدد خطانا فى خدمة دينه ، وأن يهيىء لأمتنا من أمرها رشدا ، وأن يجعل لها من ضيقها فرجا ، ومن محنتها منحة ، ومن عسرها يسرا . آمين . وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .

رئيس التحرير
ومدير مركز بحوث السنة والسيرة
أ . د . **يوسف القرضاوي**

في فقه الأولويات

الأولويات .. في مجال العمل

أ . د . يوسف القرضاوي
مدير مركز بحوث السنة والسيرة

أولوية العمل الدائم على العمل المنقطع

لقد بين القرآن الكريم ، كما وضحت السنة الشريفة : أن الأعمال عند الله متفاوتة المراتب ، وأن هناك الأفضل والأحب إلى الله تعالى من غيره . يقول الله تعالى : ﴿ أَجَعَلْتُمْ سِقَايَةَ الْحَاجِّ وَعِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ كَمَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَجَاهَدَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَوُونَ عِنْدَ اللَّهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ. الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ أَعْظَمُ دَرَجَةً عِنْدَ اللَّهِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ ﴾ التوبة : ٢٠ وصحت الأحاديث « أن الإيمان بضع وستون أو بضع وسبعون شعبة ،أعلاها : لا إله إلا الله ، وأدناها : إماطة الأذى عن الطريق »[١] فدل هذا على أن هذه الشعب متفاوتة في القيمة والدرجة .

وهذا التفاوت ليس اعتباطيا ، ولكنه مبني على معايير وأسس ينبغي أن ترعى . وهذا ما نبحث عنه هنا .

من هذه المعايير :

أن يكون العمل أدوم : ومعنى الأدوم : أن يداوم عليه فاعله ويواظب عليه ، بخلاف العمل الذي يقع منه بعض المرات في بعض الأوقات .

وفي هذا جاء الحديث الصحيح : « أحب الأعمال إلى لله أدومها وإن قل » .[٢]

وروي الشيخان عن مسروق قال : سألت عائشة رضى الله عنها : أي العمل كان أحب إلى النبي ﷺ ؟ قالت : الدائم[٣] .

وعن عائشة أيضاً : أن النبي ﷺ دخل عليها ، وعندها امرأة ، قال : « من هذه ؟ » قالت : فلانة تذكر من صلاتها . (تعني أنها تكثر جدا من الصلاة) قال : « مه ! عليكم بما تطيقون ، فو الله ، لا يمل الله حتى تملّوا » .

قالت عاشة : وكان أحب الدين إليه ما داوم عليه صاحبه .[٤]

و(مَهْ) كلمة زجر عن تكلف المشقة الشديدة في العبادة ، وتحميل النفس فوق طاقتها . وذلك أنه بالمداومة على القليل ، تستمر الطاعة وتكثر بركتها ،

بخلاف الكثير الشاق . وربما ينمو القليل الدائم حتي يزيد على الكثير المنقطع أضعافا كثيرة . ولهذا استقر في فطر الناس في سائر الأمور : أن القليل الدائم خير من الكثير المنقطع .

وهذا ما جعل النبي ﷺ يحذّر من الغلو في الدين والتشدد فيه ، خشية أن يأتي عليه يوم يمـل فيه العمـل ، أو تضعف طاقتـه عنـه ، بحكم الضعف البشري ، فينقطع في وسط الطريق ، فإن المنبت لا أرضا قطع ولا ظهرا أبقى .

ولهذا قال عليه الصلاة والسلام : « عليكم من الأعمال بما تطيقون ، فإن الله لا يمل حتى تملوا » .[٥]

وقال : « عليكم هديا قاصداً (أي متوسطا) فإنه من يشادّ هذا الدْين يغلبه » .[٦]

وسبب هذا الحديث - كما رواه بريدة - قال : خرجت ذات يوم لحاجة ، وإذا أنا بالنبي ﷺ يمشي بين يدي ، فأخذ بيدي . فانطلقنا نمشي جميعاً ، فإذا نحن بين أيدينـا برجل يصلى يكثر الركوع والسجود ، فقال النبي ﷺ : أتراه يرائى ؟! فقلت : الله ورسوله أعلم ! فترك يده من يدي ، ثم جمع يديه ، فجعل يصوبهما ويرفعهما ، ويقول : علكيكم هديا قاصداً[٧] .

وعن سهل بن حنيف أن رسول ﷺ قال : « لا نشددوا على أنفسكم ، فأنما هلك من كان قبلكم بتشديدهم على أنفسهم ، وستجددون بقاياهم في الصوامع والديارات »[٨] .

أولوية العمل المتعدي النفع على القاصر

ومن فقه الأولويات في ترجيح العمل : أن يكون أكثر نفعا من غيره . وعلى قدر نفعه للآخرين يكون فضله وأجره عند الله . ولهذا كان جنس أعمال الجهاد أفضل من جنس أعمال الحج ، لأن نفع الحج لصاحبه ، ونفع الجهاد للأمة ، وفي هذا جاء قول الله تعالى : ﴿ أَجَعَلْتُمْ سِقَايَةَ ٱلْحَآجِّ وَعِمَارَةَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ كَمَنْ

ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ وَجَٰهَدَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ لَا يَسْتَوُۥنَ عِندَ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِي ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ۝ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَهَاجَرُوا۟ وَجَٰهَدُوا۟ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ أَعْظَمُ دَرَجَةً عِندَ ٱللَّهِ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَآئِزُونَ » . سورة التوبة ٢٠ .

وقال أبو هريرة : مر رجل من أصحاب رسول الله ﷺ بشِعْب فيه عيينة (عين صغيرة) من ماء عذبة ، فأعجبته ، فقال : لو اعتزلت الناس فأقمت في هذا الشعب ؟! (أي للعبادة) ولن أفعل حتى استأذن رسول الله ﷺ . فذكر ذلك لرسول الله ، فقال : « لا تفعل ، فإن مقام أحدكم في سبيل الله أفضل من صلاته في بيته سبعين عاما . ألا تحبون أن يغفر الله لكم ، ويدخلكم الجنة ، اغزوا في سبيل الله ، من قاتل في سبيل الله فواق ناقة ، وجبت له الجنة » . (٩)

وفواق الناقة : ما بين رفع يدك عن ضرعها وقت الحلب ووضعها .

ومن هنا جاء تفضيل العلم على العبادة في جملة أحاديث ، لأن منفعة العبادة للعابد ، ومنفعة العلم للناس . من هذه الأحاديث :

« فضل العلم أحب إليّ من فضل العبادة ، وخير دينكم الورع » . (١٠)

« فضل العالم على العابد كفضل القمر ليلة البدر على سائر الكواكب » . (١١)

« فضل العالم على العابد كفضلي على أدناكم » . (١٢)

ويزداد فضل العلم إذا علمه صاحبه لغيره ، وتكملة الحديث السابق :

« إن الله وملائكته وأهل السموات والأرض حتى النملة فى جحرها ، وحتى الحوت ، ليصلون على معلم الناس الخير » . (١٣)

وفي الصحيح : « خيركم من تعلم القرآن وعلمه » . (١٤)

ومن هنا قرر الفقهاء : أن المتفرغ للعبادة لا يأخذ من الزكاة ، بخلاف المتفرغ للعلم ، لأنه لا رهبانية في الإسلام ، ولأن تفرغ المتعبد لنفسه ، وتفرغ طالب العلم لمصلحة الأمة .

وعلى قدر من ينتفع بعلمه ودعوته يكون أجره ومثوبته .

يقول ﷺ : « من دعا إلى هدى ، كان له من الأجر مثل أجور من تبعه لا ينقص من أجورهم شيء » .[15]

وهكذا يكون العمل الأفضل ما كان أكثر نفعا للآخرين .

وجاء في الحديث : « أحب الناس إلى الله أنفعهم ، وأحب الأعمال إلى الله عز وجل : سرور تدخله على مسلم ، أو تكشف عنه كربة ، أو تقضى عنه دينا ، أو تطرد عنه جوعا ، ولأن أمْشِيَ مع أخي المسلم في حاجة أحب إلي من أن اعتكف في المسجد شهرا » .[16]

وهكذا كان كل عمل يتعلق باصلاح المجتمع ونفعه أفضل من العمل المقصور النفع على صاحبه . وفي هذا قال ﷺ : « ألا أخبركم بأفضل من درجة الصلاة والصيام والصدقة ؟ اصلاح ذات البين ، فإن فساد ذات البين هي الحالقة » .[17]

ويروى : لا أقول : تحلق الشعر ، ولكن تحلق الدين » ! .

أولوية العمل الأطول نفعا والأبقى أثرا

وإذا كان امتداد النفع واتساع دائرته مكانا ، مطلوبا ومفضلا عند الله ورسوله ، فكذلك امتداده وبقاؤه زمانا ، فكلما كان النفع به أطول زمنا ، كان أفضل وأحب إلى الله .

ومن أجل ذلك فضّلت الصدقة بما يطول النفع به ، مثل منيحة العنز ، أو طروقة الفحل (الناقة التي يطرقها الفحل) ، ونحوها ، مما يمكن أن تدر على المتصدّق عليه من لبنها له ولعياله ، ما ينفعه الله به سنين عددا .

والمثل الصيني يقول : بدل أن تهدي إلى الفقير أكلة من السمك ، أهد له شبكة يصطاد بها السمك .

وفي الحديث : « أفضل الصدقات : ظل فسطاط (أي خيمة) في سبيل الله عز وجل ، أو منيحة خادم في سبيل الله ، أو طروقة فحل في سبيل الله » .[18]

« أربعـون خصلة ، أعلاهن منحة العنز ، لا يعمل عبد بخصلة منها ، رجاء ثوابها ، وتصديق موعودها ، إلا أدخله الله تعالى بها الجنة » .(١٩)

ومن هنا كان فضل (الصدقة الجارية) التي يستمر نفعها وأثرها بعد وفاة المتصدق بها ، مثل الأوقاف الخيرية ، التى عرفها المسلمون منذ عصر النبوة ، وتميزت الحضارة الإسلامية بسعتها وكثرتها وتنوعها ، حتى استوعبت كل جوانب الـبر ، ونواحي الخير ، مما شمل كل ذوي الحاجة من بني الإنسان ، بل امتد خيرها إلى الحيوان .

وقد جاء في الحديث الصحيح : « إذا مات الإنسان انقطع عمله إلا من ثلاث : صدقة جارية ، أو علم ينتفع به ، أو ولد صالح يدعو له » .(٢٠)

وأورد حديث آخـر نماذج وأمثلة لهذه الصـدقة الجارية وماتبعها، فعد منها سبعا، وذلك في قوله : « إن مما يلحق المؤمن من عمله وحسناته بعد موته : علما علمه ونشره ، وولدا صالحا تركه ، أو مصحفا ورثه ، أو مسجدا بناه ، أو بيتا لابن السبيل بنـاه ، أو نهرا أجراه ، أو صدقة أخرجها من ماله في صحته وحياته ، تلحقه من بعد موته » .(٢١)

وإذا كان عمر الإنسان قصيرا ومحدودا ، فمن فضل الله عليه أن أتاح له الفرصة ليطيل من عمره ، ببعض الأعمال التي يطول أمدها ، ويستمر أثرها ، فيحيا وهو ميت ، ويبقى بصالح عمله ، وربما لم يبق من جسده شيء ، ولله در شوقي حين قال :

دقـات قلب المـرء قائـلة لـه : إن الحـياة دقـائـق وثـوان !
فارفـع لنفسـك بعـد موتـك ذكرها فالـذكـر للإنـسـان عمـر ثان !

أولوية العمل في زمن الفتن

ومن الأوليات المطلوبة : أن يكون العمل في أزمان الفتن والمحن والشدائد التي تحيق بالأمـة ، فالعمـل الصـالح هنا دليل القوة في الدين ، والصلابة في

اليقين ، والثبات على الحق . كما أن الحاجة إلى صالح العمل في هذا الزمن أشد من الحاجة إليه في سائر الأزمان .

ففي الصحيح : « المؤمن القوي خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف » . (٢٢)

وأكّد هذا قوله عليه الصلاة والسلام : « أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر » . (٢٣)

وقوله : « سيد الشهداء حمزة بن عبد المطلب ، ورجل قام إلى إمام جائر ، فأمره ونهاه فقتله » . (٢٤)

« أفضل الشهداء : الذين يقاتلون في الصف الأول ، فلا يلفتون وجوههم حتى يقتلوا ، أولئك يتلبّطون (أي يتمرغون) في الغرف العلا من الجنة ، يضحك إليهم ربك ، فإذا ضحك ربك إلى عبد في موطن فلا حساب عليه » . (٢٥)

ومن أجل هذا كان فضل الثابت على دينه ، في أزمان الفتن ، وأيام المحن ، حتى جعل بعض الأحاديث المستمسك بدينه في أيام الصبر ، له أجر خمسين من بعض الصحابة .

فقد روى أبو داود والترمذي وابن ماجه في سننهم عن أبي أمية الشعباني قال : سألت أبا ثعلبة الخشني قال : قلت : يا أبا ثعلبة ، كيف تقول في هذه الآية : ﴿ عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا ﴾ المائدة ١٠٥ . قال : أما والله لقد سألت عنها خبيراً ، سألت عنها رسول الله ﷺ فقال : « ائتمروا بالمعروف ، وانتهوا عن المنكر ، حتى إذا رأيت شحا مطاعا ، وهوى متبعا ، ودنيا مؤثرة ، وإعجاب كل ذي رأي برأيه(٢٦) فعليك بنفسك ، ودع عنك العوامّ ، فإن من ورائكم أيام الصبر ، الصبر فيهن مثل القبض على الجمر ، للعامل فيهن مثل أجر خمسين رجلا يعملون مثل عمله » رواه أبو داود والترمذي ، وقال : حديث حسن غريب ، زاد أبو داود والترمذي : قيل يا رسول الله : أجر خمسين رجلا منا أو منهم ؟ قال : « بل أجر خمسين منكم » . (٢٧)

والخطاب في الحديث لا يشمل السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار ، ومن أهل بدر ، وأهل بيعة الرضوان ، وأمثالهم ، فهؤلاء لا يطمع أحد بعدهم في بلوغ منـزلتهم ، ولكنـه يستثير همم العاملين للإسلام اليوم في أجواء الفتن المتلاحقة ، بما وعدهم الله على لسان رسوله من الأجر المضاعف : أجر خمسين في عصور النصر والأزدهار . وقد تحقق ما نبأ به الرسول الكريم ، فأصبح العامل لدينه ، الصابر عليه ، كالقابض على الجمر ، فهو يُضطهد في الداخل ، ويحارَب من الخارج ، وتجتمع كل قوى الكفر على عداوته والكيد له ، وإن اختلفت فيما بينها ، والله من ورائهم محيط .

ويستجيب عمـلاء الحكـام وضعفاؤهم لكيد الاعداء في ضرب العاملين للإسلام ، وتضيق الخناق عليهم ، والتنكيل بهم ، وتشريدهم كل مشرد ، ما وجدوا إلى ذلك سبيلاً .

وعن معقل بن يسار رضى الله عنه أن رسول الله ﷺ قال : « عبادة في الهرج كهجرة إليّ » . (٢٨)

« الهرج » هو : الاختلاف والفتن ، وقد فسر في بعض الاحاديث بالقتل ، لأن الفتن والاختلاف من أسبابه ، فأقيم المسبّب مقام السبب .

أولوية عمل القلب على عمل الجوارح

ومن مرجحـات العمـل في ميزان الـدين : أن يكـون من أعمال القلوب الباطنة ، فإنها مفضلة على أعمال الجوارح الظاهرة .

أولا : لأن الأعمال الظاهرة نفسها لا تقبل عند الله تعالى ما لم يصحبها عمل باطن هو أساس القبول ، وهو النية ، كما قال ﷺ « إنما الأعمال بالنية أو بالنيات » . (٢٩)

والمراد بالنية : المجردة عن الرغبات الذاتية والدنيوية ، الخالصة لله تعالى ، فلا يقبل الله من العمل إلا ما كان خالصا لوجهه . كما قال تعالى : ﴿ وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ ﴾ البينة ٥ .

وقال ﷺ : « إن الله لا يقبل من العمل إلا ما كان خالصا ، وابتغي به وجهه » .(٣٠)

وفي الحديث القدسي عن الله تبارك وتعالى قال : « أنا أغنى الشركاء عن الشرك ، من عمل عملا أشرك فيه غيري تركته وشريكه » وفي لفظ « فهو للذي أشرك وأنا منه بريء » .(٣١)

وثانيا : لأن القلب هو حقيقة الإنسان ، ومدار صلاحه أو فساده عليه . وفي الصحيحين أنه ﷺ قال : « ألا إن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله ، وإذا فسدت فسد الجسد كله ، ألا وهي القلب »(٣٢)

وبين النبي ﷺ أن القلب هو موضع نظر الله تعالى ، وعمله هو المعتبر ، وذلك في قوله : « إن الله لا ينظر إلى أجسامكم وصوركم ، ولكن ينظر إلى قلوبكم » .(٣٣)

والمراد : نظر القبول والرعاية .

وبين القرآن الكريم : أن النجاة في الآخرة ، والفوز بالجنة ، إنما تتم لمن سلم قلبه من الشرك والنفاق والأمراض المهلكات ، وأناب قلبه إلى الله عز وجل . يقول تعالى على لسان نبيه الخليل إبراهيم : ﴿ وَلَا تُخْزِنِي يَوْمَ يُبْعَثُونَ . يَوْمَ لَا يَنفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ . إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ ﴾ الشعراء ٨٧ ـ ٨٩ .

وقال تعالى : ﴿ وَأُزْلِفَتِ الْجَنَّةُ لِلْمُتَّقِينَ غَيْرَ بَعِيدٍ . هَٰذَا مَا تُوعَدُونَ لِكُلِّ أَوَّابٍ حَفِيظٍ . مَّنْ خَشِيَ الرَّحْمَٰنَ بِالْغَيْبِ وَجَاءَ بِقَلْبٍ مُّنِيبٍ ﴾ سورة ق : ٣١ - ٣٣ .

فالنجاة من خزي يوم القيامة لمن أتى الله بقلب سليم .

والظفر بالجنة لمن جاء ربه بقلب منيب .

وتقوى الله تعالى ـ التي هي وصية الله للأولين والآخرين ، وهي أساس الفضائل والخيرات والمكاسب في الدنيا والآخرة ـ هي في حقيقتها ولبها أمر قلبي ، ولذا قال عليه الصلاة والسلام في حديث له : « التقوى ههنا »(٣٤) . وأشار إلي صدره . ثلاثا . أي كرر الكلمة ثلاث مرات مع الإشارة الحسية بيده إلى صدره ليثبّتها في العقول والأنفس .

وإلى ذلك أشار القرآن باضافة التقوى إلى القلوب في قوله : ﴿ ذَٰلِكَ وَمَن يُعَظِّمْ شَعَٰٓئِرَ ٱللَّهِ فَإِنَّهَا مِن تَقْوَى ٱلْقُلُوبِ ﴾ سورة الحج ٣٢ .

وكل الأخلاق والفضائل والمقامات الربانّية التى عني بها رجال السلوك ، وأهـل التصـوف ، ودعاة التربية الروحية : جميعها أمور تتعلق بالقلوب : من الزهد في الدنيا ، وايثار الاخرة ، والاخلاص لله ، ومحبة الله تعالى ومحبة رسوله ، والتوكل على الله ، والرجاء في رحمته ، والخشية من عذابه ، والشكر لنعمائه ، والصبر على بلائه ، والرضا بقضائه . والمراقبة له سبحانه . والمحاسبة للنفس . . ونحوها . . وهي إنما تمثل جوهر الدين وروحه ، ومن لم يكن له حظ منها ، فقد خسر نفسه ، وخسر دينه .

على نفسـه فليبـك من ضاع عمـره وليـس له منهـا نصيب ولا سهم !

يروي أنس عنه ﷺ : « ثلاث من كن فيه وجد حلاوة الإيمان : أن يكون الله وروسوله أحب إليه مّما سواهما ، وأن يحب المرء لا يحبه إلا لله ، وأن يكره أن يعود في الكفر ، كما يكره أن يقذف في النار »[٣٥] .

« لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحب إليه من ولده وولده والناس أجمعين » .[٣٦]

وعن أنس أيضا : أن رجلا سأل النبي ﷺ : متى الساعة يارسول الله ؟ قال : « ما أعـددت لها » ؟ قال : ما أعددتُ لها من كثير صلاة ولا صوم ولا صدقة ، ولكني أحب الله وروسوله ! قال « أنت مع من أحببت »[٣٧] .

وأكد هذا حديث أبي موسى : قيل للنبي ﷺ : الرجل يحب القوم ، ولما يلحق بهم ؟ قال : « المرء مع من أحب » .[٣٨]

فدلت هذه الأحـاديث على أن حب الله تعـالى وحب رسوله وحب عباده الصالحين من أعظم القربات إلى الله تعالى ، وإن لم يكن معها كثير صلاة ولا صيام ولا صدقة .

وما ذاك إلا لأن هذا الحب النقي عمل من أعمال القلوب ، التى لها منزلتها عند الله عز وجل .

ولأجل هذا المعنى كان بعض الأكابر يقول :

أحب الصالحين ولست منهم عساني أن أنال بهم شفاعة
وأكره من بضاعته المعاصي وإن كنا سواء في البضاعة !

فالحب لله ، والبغض لله من كمال الإيمان ، وهما من أعمال القلوب .

وفي الحديث : « من أحب لله ، وأعطى لله ، ومنع لله ، فقد استكمل الإيمان » . (٣٩)

« أوثق عرا الإيمان : الموالاة في الله ، والمعاداة في الله ، والحب في الله ، والبغض في الله عز وجل » . (٤٠)

ولهذا نعجب من تركيز بعض المتدينين عامة ، والدعاة خاصة ، على بعض الأعمال والآداب التى تتعلق بالظاهر أكثر من الباطن ، وبالشكل أكثر من الجوهر ، مثل تقصير الثوب ، وإحفاء الشارب ، وإعفاء اللحي ، وصورة حجاب المرأة ، وعدد درجات المنبر ، وطريقة وضع اليدين أو القدمين أثناء القيام في الصلاة ، إلى غير ذلك من الأمور التى تتعلق بالصورة والشكل أكثر مما تتعلق بالجوهر والروح ، فهذه ـ مهما يكن وضعها ـ لا تأخذ الأولوية في الدين .

ولقد لاحظت ـ للأسف الشديد ـ أن كثيراً ممن يدققون في تلك الأمور الظاهرة وأمثالها ، ـ ولا أقول : كلهم ـ يغفلون هذا التدقيق ، ولا يكترثون به في أمور أشد خطرا ، واعمق أثرا ، مثل بر الوالدين ، وصلة الأرحام ، وأداء الأمانات ، ورعاية الحقوق ، واتقان العمل ، وأعطاء كل ذي حق حقه ، والرحمة بخلق الله ، ولاسيما الضعفاء منهم ، والتورع عن المحرمات اليقينية ، إلى ذلك مما وصف الله به المؤمنين في كتابه ، مثل أوائل سورة الأنفال ، وأول سورة المؤمنين ، واواخر سورة الفرقان ، وغيرها .

ولقد أعجبتنى كلمة قالها الأخ الداعية الموفق الدكتور حسان حتحوت في أمريكا ينكر على بعض الأخوة المتحمسين المشددين على أنفسهم وعلى الناس في أمور،مثل اللحم الحلال المذبوح بطريقة شرعية قطعية ، وتحريهم أشد التحرى في ذلك ، وتفتيشهم عن احتمال أن يكون في الطعام أثر من لحم الخنزير أو دهنه ،

ولو كان واحدا في المائة أو في الألف ، وهو لا يبالى أن يأكل لحم اخوانه ميتا في اليوم عدة مرات ، حتى إنـه يتصيد لهم الشبهات ، أو يختلق لهم التهم ، أو يصدّقها ويشيعها إن لم يكن هو مختلقها .

اختلاف الأفضل باختلاف الزمان والمكان والحال

وهنـا نقطة ينبغى توضيحها ، وهي : أن الأولوية والأفضلية في كثير من الأمور لا تكون أولوية مطلقة في الزمان والمكان والاشخاص والاحوال ، وإن تفاوتت .

بل الغالب أنها تتفاوت بتفاوت المؤثرات الزمانية والبيئية والشخصية ، ولهذا أمثلة كثيرة .

أفضل الأعمال الدنيوية :

فقد اختلف علماؤنا : أي هذه الأعمال أفضل وأكثر مثوبة عند الله : الزراعة أم الصناعة أم التجارة ؟ .

والذي دعاهم إلى هذا الاختلاف ما ورد من أحاديث في فضل كل منها .

ففي فضل الزراعة جاء حديث : « ما من مسلم يغرس غرسا أو يزرع زرعا فيأكل منه طير أو إنسان أو بهيمة إلا كان له به صدقة » .[٤١]

وفي فضل الصناعة جاء حديث « ما أكل أحد طعاما قط خيرا من أن يأكل من عمل يده ، وإن نبي الله داود عليه السلام كان يأكل من عمل يده » .[٤٢]

وفي فضـــل التجـــارة جاء حديث « التـاجـر الصـدوق يحشر مع النبيين والصديقين والشهداء » .[٤٣]

من أجل هذه الأحاديث وأمثالها وجد من العلماء من فضّل واحدة من هذه الثلاث على ما سواها . ولكن المحققين من العلماء قالوا : لا تفضل واحدة منهن باطلاق ، بل التفضيل يكون بحسب حاجة المجتمع إليها .

فحيث تقل الأقوات ، ويكون المجتمع في حاجة إلى غذائه اليومي الذي لا عيش له إلا به ، تكـون الزراعة أفضل من غيرها ، لحماية الأمة من الجوع ، الـذي هو بئس الضجيع ، وتـوفير الأمن الغذائي لها ، وخصوصا إذا كان في الزراعة بعض المشقة والصعوبة ، فالصبر عليها يكون من أفضل الأعمال .

وحيث تكثر الأقوات ، وتتسع دائرة الزراعة ، ويحتاج الناس إلى الصناعات المختلفـة ، للاستغنـاء عن الاستـيراد من غير المسلمين من ناحية ، ولتشغيل الأيدي العـاملة من ناحية أخـرى ، ولحـماية حرمات الأمة وحدودها ـ بالنسبة للصناعات الحربية ـ من ناحية ثالثة ، ولتفادي نقص الكفاية الانتاجية للأمة ، من ناحية رابعة ، هنا تكون الصناعة أفضل .

وحين تتوافر الزراعة والصناعة . ويحتاج الناس إلى من ينقل ما تنتجه هذه وتلك من بلد إلى آخر ، فهو وسيط جيد بين المنتج والمستهلك . وكذلك عندما يسيطر على السـوق التجـار الجشعـون المحـتركون والمستغلون لحاجات جماهير الخلق ، والمتلاعبون بأسعار السلع ، فهنا تكون التجارة أفضل ، وخصوصا إذا كان من الرجال الذين لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله وإقام الصلاة وايتاء الزكاة .

وأحوج ما تحتاج إليه أمتنا في عصرنا ، هو التكنولوجيا المتطورة ، أن تدخل الأمـة هذا العصر ، وهي مسلحـة بعلمـه ، غير غائبة ولا متخلفه عنه ، فلا تستـطيع الأمة أن تنهض برسالة الإسلام الذي أكرمها الله به ، وأتم عليها به النعمة ، وأن تحمل دعوته إلى العالمين ، وهي عالة على غيرها في أدوات العصر ، وأسلحة العصر .

ولابد أن تطوِّر مناهجها ونظمها التعليمية بما يحقق هذه الغاية ، ويعيد إليها مكانتها العالمية ، يوم كانت لها حضارة متميزة ، عميقة الجذوع ، باسقة الفـــروع ، وأن تستشرف المستقبــل ، وتنـظر إليه من خلال ما يطلبـه منهـا الإسلام ، وما ينشده أهله ، وما يتطلع إليه العالم من المعرفة به عقيدة ونظاماً وحضارة .

إن تحصيل هذه التكنولوجيا المتقدمة والتفوق فيها ، وفي العلوم الموصلة إليها ، أصبح فريضة وضرورة ، فريضة يوجبها الدين ، وضرورة يحتمها الواقع . وهي في مقدمة الأولويات للأمة اليوم .

أفضل العبادات :

ومثل ذلك يقال بالنسبة لأفضل العبادات بالنسبة للفرد .

فقد اختلف العلماء في ذلك اختلافا بعيدا ، وتعددت أقوالهم وتباينت .

والقول المرجح عندي ما ذكره الإمام ابن القيم ، وهو أن ذلك يختلف من شخص إلى آخر ، ومن وقت إلى آخر ، ومن مكان إلى آخر ، ومن حال إلى آخر .

يقول الإمام ابن القيم في (المدارج) :

« ثم أهل مقام (إياك نعبد) لهم في أفضل العبادة وأنفعها وأحقها بالإيثار والتخصيص أربع طرق . فهم في ذلك أربعة أصناف :

الصنف الأول : عندهم أنفع العبادات وأفضلها : أشقها على النفوس وأصعبها .

قالوا : لإنه أبعد الأشياء عن هواها ، وهو حقيقة التعبد .

قالوا : والأجر على قدر المشقة ، ورووا حديثا لا أصل له « أفضل الأعمال أحمزها »[٤٤] أي أصعبها وأشقها .

وهؤلاء : هم أهل المجاهدات والجور على النفوس .

قالوا : وإنما تستقيم النفوس بذلك . إذ طبعها الكسل والمهانة ، والإخلاد إلى الأرض ،فلا تستقيم إلا بركوب الأهوال وتحمل المشاق .

الصنف الثاني ، قالوا : أفضل العبادات التجرد ، والزهد في الدنيا ، والتقلل منها غاية الإمكان ، واطّراح الاهتمام بها ، وعدم الاكتراث بكل ما هو منها . ثم هؤلاء قسمان .

وخواصهم : رأوا هذا مقصودا لغيره ، وأن المقصود به عكوف القلب على الله ، وجمع الهمة عليه ، وتفريغ القلب لمحبته ، الإنابة إليه ، والتوكل عليه ، والاشتغال بمرضاته ، فرأوا أن أفضل العبادات في الجمعية على الله ، ودوام ذكره

بالقلب واللسان ، والاشتغال بمراقبته ، دون كل ما فيه تفريق للقلب وتشتيت له .

ثم هؤلاء قسمان : فالعارفون المتبعون منهم : إذا جاء الأمر والنهى بادروا إليه ولو فرّقهم وأذهب جمعيتهم . والمنحرفون منهم يقولون : المقصود من العبادة جمعية القلب على الله . فإذا جاء ما يفرقه عن الله لم يلتفت إليه . وربما يقول قائلهم :

يطالب بالأوراد من كان غافلا ... فكيف بقلب كل أوقاته ورد ؟

ثم هؤلاء أيضاً قسمان : منهم من يترك الواجبات والفرائض لجمعيته . ومنهم من يقوم بها ويترك السنن والنوافل ، وتعلم العلم النافع لجمعيته .

وسأل بعض هؤلاء شيخاً عارفاً ، فقال : إذا أذن المؤذن وأنا في جمعيتي على الله ، فإن قمت وخرجت تفرقت ، وإن بقيت على حالي بقيت على جمعيتي ، فما الأفضل في حقي ؟

فقال : إذا أذن المؤذن وأنت تحت العرش فقم ، وأجب داعي الله ! ثم عد إلى موضعك . وهذا لأن الجمعية على الله حظ الروح والقلب ، وإجابة الداعى حق الرب . ومن آثر حظ روحه على حق ربه، فليس من أهل « إياك نعبد » .

الصنف الثالث : رأوا أن أنفع العبادات وأفضلها : ما كان فيه نفع متعد ، فرأوه أفضل من ذي النفع القاصر . فرأوا خدمة الفقراء ، والاشتغال بمصالح الناس وقضاء حوائجهم ، ومساعدتهم بالمال والجاه والنفع أفضل . فتصدوا له وعملوا عليه ، واحتجوا بقول النبى ﷺ « الخلق كلهم عيال الله ، وأحبهم إليه أنفعهم لعياله » رواه أبو يعلى(٤٥)

واحتجوا بأن عمل العابد قاصر على نفسه ، وعمل النفّاع متعد إلى الغير . وأين أحدهما من الآخر ؟ .

قالوا : ولهذا كان فضل العالم على العابد كفضل القمر على سائر الكواكب(٤٦) .

قالوا : وقد قال رسول الله ﷺ لعلي بن أبي طالب رضى الله عنه « لأن يهدي الله بك رجلا واحداً خير لك من حُمْر النَّعم »[٤٧] وهذا التفضيل إنما هو للنفع المتعدى . واحتجوا بقوله ﷺ « من دعا إلى هدًى كان له من الأجر مثل أجور من اتبعه ، من غير أن ينقص من أجورهم شيء »[٤٨] واحتجوا بقوله ﷺ « إن الله وملائكته يصلون على معلمي الناس الخير »[٤٩] وبقوله ﷺ « إن العالم ليستغفر له من في السموات ومن في الأرض ، حتى الحيتان في البحر ، والنملة في حجرها »[٥٠] .

واحتجوا بأن الأنبياء إنما بعثوا بالإحسان إلى الخلق وهدايتهم ، ونفعهم في معاشهم ومعادهم . لم يبعثوا بالخلوات والإنقطاع عن الناس والترهب . ولهذا أنكـر النبي ﷺ على أولئـك النفر الذين هموا بالانقطاع للتعبد ، وترك مخالطه النـاس . ورأى هؤلاء التفـرق في أمر الله ، ونفع عباده ، والإحسان إليهم ، أفضل من الجمعية عليه بدون ذلك .

الصنف الرابع ، قالوا : إن أفضل العبادة : العمل على مرضاة الرب في كل وقت بما هو مقتضى ذلك الوقت ووظيفته .

فأفضل العبادات فى وقت الجهاد : الجهاد ، وإن آل إلى ترك الأوراد من صلاة الليل وصيام النهار . بل ومن ترك إتمام صلاة الفرض ، كما في حالة الأمن .

والأفضل في وقت حضور الضيـف مثلا : القيام بحقه ، والاشتغال به عن الورد المستحب . وكذلك في أداء حق الزوجة والأهل .

والأفضل في أوقات السحر : الاشتغال بالصلاة والقرآن ، والدعاء الذكر والاستغفار .

والأفضل في وقت استرشاد الطالب ، وتعليم الجاهل : الإقبال على تعليمه والاشتغال به .

والأفضل في أوقات الأذان : ترك ما هو فيه من ورده ، والاشتغال بإجابه المؤذن .

والأفضل في أوقات الصلوات الخمس : الجد والنصح في إيقاعها على أكمل الوجوه ، والمبادرة إليها في أول الوقت ، والخروج إلى الجامع . وإن بعد كان أفضل .

والأفضل في أوقات ضرورة المحتاج إلى المساعدة بالجاه ، أو البدن ، أو المال : الاشتغال بمساعدته ، وإغاثة لهفته ، وإيثار ذلك على أورادك وخلوتك .

والأفضل في وقت قراءة القرآن : جمعية القلب والهمة على تدبره وتفهمه ، حتى كأن الله تعالى يخاطبك به . فتجمع قلبك على فهمه وتدبره ، والعزم على تنفيذ أوامره أعظم من جمعية قلب من جاءه كتاب من السلطان على ذلك .

والأفضل في وقت الوقوف بعرفة : الاجتهاد في التضرع والدعاء والذكر دون الصوم المضعف عن ذلك .

والأفضل في أيام عشر ذي الحجة : الإكثار من التعبد ، لاسيما التكبير والتهليل والتحميد . فهو أفضل من الجهاد غير المتعين .

والأفضل في العشر الأخير من رمضان : لزوم المسجد فيه والخلوة والاعتكاف دون التصدي لمخالطة الناس والاشتغال بهم ، حتى إنه أفضل من الإقبال على تعليمهم العلم ، وإقرائهم القرآن ، عند كثير من العلماء .

والأفضل في وقت مرض أخيك المسلم أو موته : عيادته ، وحضور جنازته وتشييعه ، وتقديم ذلك على خلوتك وجمعيتك .

والأفضل في وقت نزول النوازل وأذاة الناس لك : أداء واجب الصبر مع خلطتك بهم ، دون الهرب منهم . فإن المؤمن الذي يخالط الناس ويصبر على أذاهم أفضل من الذي لا يخالطهم ولا يؤذونه .

والأفضل خلطتهم في الخير . فهي خير من اعتزالهم فيه ، واعتزالهم في الشر ، فهو أفضل من خلطتهم فيه . فإن علم أنه إذا خالطهم أزاله أو قَلّله فخلطتهم حينئذ أفضل من اعتزالهم .

فالأفضل في كل وقت وحال : إيثار مرضاة الله في ذلك الوقت والحال . والاشتغال بواجب ذلك الوقت ووظيفته ومقتضاه .

وهؤلاء هم أهـل التعبـد المطلق . والأصناف قبلهم أهل التعبد المقيد . فمتى خرج أحدهم عن النوع الذي تعلق به منْ العبادة وفارقه يرى نفسه كأنه قد نقص وترك عبادته . فهو يعبد الله على وجه واحد . وصاحب التعبد المطلق ليس له غرض في تعبد بعينه يؤثره على غيره ، بل غرضه تتبع مرضاة الله تعالى أين كانت . فمدار تعبده عليها . فهو لا يزال متنقلاً في منازل العبودية ، كلما رفعت له منزلة عمل على سيره إليها ، واشتغل بها حتى تلوح له منزلة أخرى . فهذا دأبه في السير حتى ينتهى سيره . فإن رأيت العلماء رأيته معهم . وإن رأيت العباد رأيته معهم . وإن رأيت المجاهدين رأيته معهم . وإن رأيت الذاكرين رأيته معهم . وإن رأيت المتصدقين المحسنين رأيته معهم . وإن رأيت أرباب الجمعية وعكوف القلب على الله رأيته معهم . فهذا هو العبد المطلق ، الذي لم تملكه الرسوم ، ولم تقيده القيود ، ولم يكن عمله على مراد نفسـه ، ومـا فيه لذتهـا وراحتهـا من العبادات . بل هو على مراد ربه ، ولو كانت راحة نفسه ولذتها فى سواه . فهذا هو المتحقق : « إياك نعبـد وإياك نستعين » حقا ، القائم بهما صدقا , مَلْبَسُهُ ماتهيأ ، ومأكله ما تيسر . واشتغاله بما أمر الله به فى كل وقت بوقته . ومجلسه حيث انتهى به المكـان ووجده خالياً . لا تملكه إشارة . ولا يتعبده قيد . ولا يستولى عليه رسم . حر مجرد . دائر مع الأمر حيث دار ، يدين بدين الآمر أنىٰ توجهت ركـائبـه ، ويدور معه حيث استقلت مضار به . يأنس به كل محق ، ويستـوحش منـه كل مبـطل ، كالغيث حيث وقـع نفع . وكالنخلة لا يسقط ورقها ، وكلها منفعة حتى شوكها ، وهو موضع الغلظة منه على المخالفين لأمر الله ، والغضب إذا انتهكت محارم الله . فهو لله وبالله ومع الله . قد صحب الله بلا خلق ، وصحب الناس بلا نفس . بل إذا كان مع الله عزل الخلائق على البين وتخلى عنهم . وإذا كان مع خلقه عزل نفسه من الوسط وتخلى عنها . فواهاً له ! ما أغْرَبَه بين الناس ! وما أشدَّ وحشته منهم ! وما أعظم أنسه بالله وفرحه به ، وطمأنينته وسكونه إليه ! ! والله المستعان . وعليه التكلان .(٥١)

أولوية الأصول على الفروع

أول ما ينبغي الاهتمام به في مجال المأمورات الشرعية . هو : تقديم الأصول على الفروع .

ونعنى بتقديم الأصول : تقديم ما يتصل بالإيمان بالله تعالى وتوحيده ، والايمان بملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ،وهي أركان الإيمان كما بينها القرآن الكريم .

يقول تعالى : ﴿ لَّيْسَ ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلْكِتَٰبِ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ . . . ﴾ البقرة ١٧٧ .

وقال تعالى : ﴿ ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلْمُؤْمِنُونَ ۚ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِۦ ۚ وَقَالُوا۟ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا ۖ غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ ٱلْمَصِيرُ ﴾ البقرة ٢٨٥ .

وقال تعالى : ﴿ وَمَن يَكْفُرْ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًۢا بَعِيدًا ﴾ النساء ١٣٦ .

وإنما لم تذكر الآيات الإيمان بالقدر ضمن أصول العقيدة ، لأنه داخل في مضمون الإيمان بالله تعالى . فالإيمان بالقدر إيمان بمقتضى الكمال الالهي ، وشمول علمه ، وعموم إرادته ، ونفوذ قدرته .

والعقيدة هي الأصل ، والتشريع فرع عنه .

والإيمان هو الأصل ، والعمل فرع عنه .

ولا نريد أن ندخل في جدل المتكلمين حول علاقة العمل بالإيمان : أهو جزء منه أم ثمرة له ؟ أهو شرط لتحققه أم دليل كماله ؟

فالإيمان الحق لابد أن يثمر عملا ، وعلى قدر الإيمان ورسوخه تكون الأعمال ،من فعل المأمور ، أو إجتناب المحظور .

والعمل الذي لم يؤسس على إيمان صحيح لا وزن له عند الله ، وهو كما صوره القرآن ﴿ كَسَرَابٍۭ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ ٱلظَّمْـَٔانُ مَآءً حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَهُۥ لَمْ يَجِدْهُ شَيْـًٔا وَوَجَدَ ٱللَّهَ عِندَهُۥ فَوَفَّىٰهُ حِسَابَهُۥ ۗ وَٱللَّهُ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ ﴾ النور ٣٨ .

لهذا كان الأمر الأحق بالتقديم والأولى بالعناية من غيره ، هو تصحيح العقيدة ، وتجريد التوحيد ، ومطارده الشرك والخرافة ، وتعميق بذور الإيمان في القلوب ، حتى تؤتي أكلها بإذن ربها ، وحتى تغدو كلمة التوحيد (لا إله إلا الله) حقيقة في النفس ، ونورا في الحياة ، يبدد ظلمات الفكر ، وظلمات السلوك .

يقول المحقق ابن القيم :

« اعلم أن اشعة (لا إله إلا الله) تبدد من ضباب الذنوب وغيومها بقدر قوة ذلك الشعاع وضعفه ، فلها نور . وتفاوتُ أهلها في ذلك النور ـ قوة وضعفا ـ لا يحصيه إلا الله تعالى .

فمن الناس : من نور هذه الكلمة في قلبه كالشمس .

ومنهم : من نورها في قلبه كالكوكب الدري .

ومنهم : من نورها في قلبه كالمشعل العظيم .

وآخر : كالسراج المضيىء وآخر كالسراج الضعيف .

ولهذا تظهر الأنوار يوم القيامة بأيمانهم ، وبين أيديهم على هذا المقدار ، بحسب ما في قلوبهم من نور هذه الكلمة علما وعملا ، ومعرفة وحالا .

وكلما عظم نور هذه الكلمة واشتد : أحرق من الشبهات والشهوات بحسب قوته وشدته . حتى إنه ربما وصل إلى حالٍ لا يصادف معها شبهة ولا شهوة ، ولا ذنباً ، إلا أحرقه . وهذا حال الصادق في توحيده ، الذي لم يشرك بالله شيئا » .

« ومن عرف هذا عرف قول النبي ﷺ : « إن الله حرم على النار من قال : لا إله إلا الله ، يبتغي بذلك وجه الله » وقوله : « لا يدخل النار من قال : لا إله إلا الله » وما جاء من هذا الضرب من الأحاديث التى أشكلت على كثير من الناس ، حتى ظنها بعضهم منسوخة . وظنها بعضهم قيلت قبل ورود الأوامر والنواهي ، واستقرار الشرع . وحملها بعضهم على نار المشركين والكفار . وأول بعضهم الدخول بالخلود . وقال : المعنى لا يدخلها خالداً . ونحو ذلك من التأويلات المستكرهة .

« والشارع ـ صلوات الله وسلامه عليه ـ لم يجعل ذلك حاصلا بمجرد قول اللسان فقط . فإن هذا خلاف المعلوم بالاضطرار من دين الإسلام . فلابد من قول القلب ، وقول اللسان . وقول القلب : يتضمن من معرفتها ، والتصديق بها ، ومعرفة حقيقة ما تضمنته ـ من النفى والإثبات ومعرفة حقيقة الإلهية المنفيه عن غير الله ، المختصة به ، التى يستحيل ثبوتها لغيره ، وقيام هذا المعنى بالقلب : علماً ومعرفة ويقيناً وحالا ـ ما يوجب تحريم قائلها على النار .

« نعم من قالها بلسانه ، غافلا عن معناها ، معرضاً عن تدبرها ، ولم يواطىء قلبه لسانه ، ولا عرف قدرها وحقيقتها ، راجيا مع ذلك ثوابها ، حَطَّتْ من خطاياه بحسب ما في قلبه . فإن الأعمال لا تتفاضل بصورها وعددها ، وإنما تتفاضل بتفاضل ما في القلوب . فتكون صورة العملين واحدة ، وبينهما في التفاضل كما بين السماء والأرض . والرجلان يكون مقامهما في الصف واحداً ، وبين صلاتيهما كما بين السماء والأرض »[٥٢]

أولوية الفرائض على السنن والنوافل

ومن المعلوم ـ في مجال الفروع ـ أن الأعمال تتفاوت في رتبة طلبها من جهة الشرع تفاوتا بيّنا .

فمنها : المأمور به على جهة الندب والاستحباب .

ومنها : المأمور به على جهة الفرض والايجاب .

ومنها : ما هو بين بين ، (ماكان فوق المستحب ودون الفرض ، ويسميه بعض الفقهاء : الواجب) .

ومن الواجب المفروض : ما هو مفروض على الكفاية ، والمراد به : ما إذا قام به فرد أو عدد كاف سقط الأثم عن الباقين .

ومنه ما هو فرض عين ، وهو ما يتوجه في الخطاب إلى كل مكلف مستوف لشروطه .

وفـروض الأعيان نفسها تتفاوت ، فمنها ما نسميه : (الفراض الركنية) التى عدت من أركان الإسلام ، مثل الشعائر العبادية الأربع : الصلاة والزكاة والصيام والحج . ومنها ما ليس كذلك .

التساهل في السنن والمستحبات :

وفقه الألـويات يقتضي أن نقـدم الأوجب على الواجب ، والواجب على المستحب ، وأن نتسـاهـل في السنن والمستحبـات ما لا نتسـاهل في الفرائض والواجبات ، وأن نؤكد أمر الفرائض الأساسية أكثر من غيرها ، وبخاصة الصلاة والـزكاة ، الفريضتان الأساسيتان ، اللتان قرن بينهما القرآن في ثمانية وعشرين موضعا . وجاءت عدة احاديث صحيحة في ذلك . منها :

عن ابن عمـر رضى الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال : بني الإسلام على خمس : شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا عبده ورسوله ، وإقام الصلاة ، وإيتاء الزكاة ، وحج البيت ، وصوم رمضان » .[٥٣]

وعن طلحة بن عبيد الله رضى الله عنه قال : جاء رجل إلى رسول الله ﷺ من أهل نجد ثائر الرأس ، نسمع دويّ صوته ولا نفقه ما يقول ، حتى دنا من رسول الله ﷺ ، فإذا هو يسأل عن الإسلام ، فقال رسول الله ﷺ : « خمس صلوات في اليوم والليلة » قال : هل علي غيرهنّ ؟ قال : لا إلا أن تطوع « فقال رسول الله ﷺ» « وصيام شهر رمضان » قال ؛ هل علي غيره ؟ قال : لا إلا أن تطّوع قال : وذكر له رسول الله ﷺ الزكاة فقال ؛ هل علي غيرها ؟ فقال : لا إلا أن تطوّع ، فأدبر الرجل وهو يقول : والله لا أزيد على هذا ولا أنقص . فقال رسول الله ﷺ : « أفلح إن صدق » متفق عليه[٥٤] .

وعن ابن عباس رضى الله عنهما أن النبي ﷺ بعث معاذا رضي الله عنه إلى اليمن فقـال : ادعهم إلى شهـادة أن لا إله إلا الله وأني رسول الله ، فإن هم أطاعوك لذلك فأعلمهم أن الله افترض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة ، فإن هم أطاعوك لذلك فأعلمهم أن الله افترض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم وترد على فقرائهم »[٥٥]

وعن ابن عمر رضى الله عنهما قال قال رسول الله ﷺ « أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله ألّا الله وأن محمداً رسول الله ، ويقيموا الصلاة ، ويؤتوا الزكاة ، فإذا فعلوا ذلك عصموا منى دماءهم وأموالهم ، وحسابهم على الله » . (٥٦)

وعن أبي هريرة رضى الله عنه قال : لما توفي رسول الله ﷺوكان أبو بكر رضى الله عنه ، وكفر من كفر من العرب ، فقال عمر رضى الله عنه : كيف نقاتل الناس وقد قال رسول الله ﷺ : أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله ، فمن قالها فقد عصم منى ماله ونفسه إلا بحقه ، وحسابه على الله ؟ فقال أبو بكر : والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة ، فإن الزكاة حق المال ، والله لو منعوني عقالا كانوا يؤدونه إلى رسول الله ﷺ لقاتلتهم على منعه . قال عمر : فوا الله ما هو إلا أن رأيت الله قد شرح صدر أبي بكر للقتال فعرفتُ أنه الحق » . (٥٧)

وعن أبي أيوب رضى الله عنه أن رجلا قال للنبي ﷺ : أخبرنى بعمل يدخلني الجنة . قال : « تعبد الله لا تشرك به شيئا ، وتقيم الصلاة ، تؤتى الزكاة ، وتصل الرحم » . (٥٨)

وعن أبي هريرة رضى الله عنه أن أعرابيا أتى النبي ﷺ فقال : يا رسول الله ، دلنى على عمل إذا عملته دخلت الجنة قال : تعبد الله لا تشرك به شيئا ، وتقيم الصلاة المكتوبة ، وتؤدي الزكاة المفروضة ، وتصوم رمضان . قال : والذي نفسي بيده لا أزيد على هذا ولا أنقص منه ، فلما ولى قال النبي ﷺ : « من سره أن ينظر إلى رجل من أهل الجنة فينظر إلى هذا » . (٥٩)

فدل هذا الحديث وحديث طلحة قبله : أن هذه الفرائض هي الأساس العملي للدين ،وأن من أداها كاملة ، ولم ينقص منها شيئا ، فقد فتح أمامه باب الجنة ، وإن قصر فيها وراءها من السنن . وكان المنهج النبوي في التعليم : التركيز على الأركان والأساسيات ، لا على الجزئيات والتفصيلات التى لا تتناهي .

خطأ الاشتغال بالسنن عن الفرائض :

ومن الخطأ إذن اشتغال الناس بالسنن والتطوعات من الصلاة والصيام والحج عن الفرائض .

فنرى من المنتسبين إلى الدين من يقوم الليل ، ثم يذهب إلى عمله الذي يتقاضى عليه أجرا متعبا كليل القوة ، فلا يقوم بواجبه كما ينبغى . ولو علم أن إحسان العمل فريضة « إن الله كتب الإحسان على كل شيء » ، وأن التفريط فيه خيانة للأمانة ، وأكل للمال ـ آخر الشهر ـ بالباطل ، لوفر على نفسه قيام ليله ، لأنه ليس أكثر من نفل ، لم يلزمه الله به ولا رسوله .

ومثله من يصوم الأثنين والخميس ، فيجهده الصيام ، وخصوصا في أيام الصيف ، فيمضى إلى عمله مكدودا مهدودا ، وكثيرا ما يؤخر مصالح الناس بتأثير الصوم عليه . والصوم نفل غير واجب ولا لازم . وانجاز مصالح الخلق واجب ولازم .

وقد نهى النبي ﷺ المرأة أن تصوم تطوعا ، وزوجها شاهد ـ حاضر غير مسافر ـ إلا بإذنه . لأن حقه عليها أوجب من صيام النافلة .

ومثل ذلك حج التطوع ، وعمرة التطوع ، فمن المتدينين من يحج الحجة الخامسة أو العاشرة أو العشرين وربما الأربعين . ويعتمر كل عام في شهر رمضان . وينفق ألوف الجنيهات أو الدنانير أو الريالات ، وهناك مسلمون يموتون من الجوع ـ حقيقة لا مجازا ـ في بعض الأقطار كالصومال ، وآخرون يتعرضون للابادة الجماعية ، والتصفية الجسدية ، كما رأينا في البوسنة والهرسك وفلسطين وكشمير وغيرها ـ وهم في حاجة إلى أي معونة من إخوانهم ، لإطعام الجائع ، وكسوة العارى ، ومداواة المريض ، وايواء المشرد ، وكفالة اليتيم ، ورعاية الشيخ والارملة والمُعوق ، أو لشراء السلاح الضروري للدفاع عن النفس .

وآخـرون يتعـرضون للغزو التنصيرى ، ولا يجدون مدرسة للتعليم ، ولا مسجدا للصلاة ، ولا دارا للرعاية ، ولا مستوصفا للعلاج ، ولا مركزا للدعوة ، ولا كتابا للقراءة . . على حين نجد سبعين في المائة من الحجاج كل عام ممن حجوا قبل ذلك ، أي يحجون تطوعا ، ينفقون مئات الملايين طيبة بها أنفسهم !! .

ولو فقهوا دينهم ، وعرفوا شيئا من فقه الأولويات ، لقدموا انقاذ اخوانهم المسلمين على استمتاعهم الروحي بالحج والعمرة ، ولو تدبروا لعلموا أن الاستمتاع بانقاذ المسلمين أعمق وأعظم من استمتاع عارض قد يشوبه بعض التظاهر أو الرياء ، وصاحبه لا يشعر .

كلمات منيرة للامام الراغب :

لقد قرر فقهاء الإسلام : أن الله لا يقبل النافلة حتى تؤدي الفريضة .

وذكر الامام الراغب في المقارنة بين فرائض العبادات ، ونوافل المكارم فقال ، وأحسن فيها قال : « واعلم أن العبادة أعم من المكرمة ، فإن كل مكرمة عبادة ، وليس كل عبادة مكرمة . ومن الفرق بينهما أن للعبادات فرائض معلومة ، وحدوداً مرسومة ، وتاركها يصير ظالماً متعديا ، والمكارم بخلافها . ولن يستكمل الإنسان مكارم الشرع ما لم يقم بوظائف العبادات ، فتحري العبادات من باب العدل ، وتحري المكارم من باب الفضل والنفل ، ولا يقبل تنفّل من أهمل الفرض ، ولا تفضل من ترك العدل ، بل لا يصح تعاطي الفضل إلا بعد العدل ، فإن العدل فعل ما يجب ، والفضل الزيادة على ما يجب . وكيف يصح تصور الزيادة على شيء هو غير حاصل في ذاته ، ولهذا قيل : لا يستطيع الوصول من ضيع الأصول .

فمن شغله الفرض عن الفضل فمعذور ، ومن شغله الفضل عن الفرض فمغرور ، وقد أشار تعالى بالعدل إلى الأحكام ، وبالإحسان إلى المكارم بقوله تعالى : ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَـٰنِ ﴾ النحل ٩٠ .

أولوية فرض العين على فرض الكفاية

وكما أن الفرائض مقدمة في الرتبة على النوافل ، بلا نزاع . فالفرائض في نفسها متفاوتة .

فمن المؤكد أن فرض العين مقدم على فرض الكفاية . وذلك لأن فرض الكفاية قد يوجد من يقوم به ، فيسقط الإثم والحرج عن الآخرين ، أما فرض العين فلا بديل له ، ولا يقوم أحد مقام من تعيّن عليه .

وقد دلت الأحاديث النبوية على تقديم فرض العين على فرض الكفاية .

وأظهر مثال لذلك : ما جاء في شأن بر الوالدين والجهاد في سبيل الله حينما يكون الجهاد فرض كفاية ، وهو جهاد الطلب لا جهاد الدفع . وجهاد الطلب : أن يكون العدو في أرضه ، ونحن الذين نطلبه ، من باب الحرب الوقائية ، ومبادرته بالهجوم إذا ظهرت منه بوادر التربص بنا والطمع فينا . فهنا يغنى البعض عن الكل ، إلا إذا طلب الإمام النفير من الجميع .

في جهاد الطلب يكون بر الوالدين والقيام على خدمتهما أوجب من الانضمام إلى الجيش المقاتل . وهذا ما نبه عليه رسول الله ﷺ .

روى الشيخان عن عبدالله بن عمرو بن العاص رضى الله عنهما قال : جاء رجل إلى نبي الله ﷺ ، فاستأذنه في الجهاد ، فقال : « أحي والداك ؟ » قال : نعم ، قال : « فيهما فجاهد » .(٦٠)

وفي رواية لمسلم قال : أقبل رجل إلى رسول الله ﷺ فقال : أبايعك على الهجرة والجهاد أبتغي الأجر من الله ، قال : « فهل من والديك أحد حي ؟ قال : نعم ، بل كلاهما حي ، قال : « فتبتغي الأجر من الله ؟ » قال : نعم . قال : « فارجع إلى والديك ، فأحسن صحبتهما » .

وعنه أيضا قال : جاء رجل إلى رسول الله ﷺ فقال : جئت أبايعك على الهجرة ، وتركت أبويّ يبكيان ، فقال : « ارجع إليهما ، فأضحكهما كما أبكيتهما »(٦١) .

وعن أنس رضى الله عنـه قال : أتى رجـل رسول الله ﷺ ، فقال : إني أشتهي الجهاد ولا أقدر عليه ، قال : « هل بقي من والديك أحد ؟ » قال : أمّي ، قال : قابل الله في برها ، فإذا فعلت ذلك فأنت حاج ومعتمر ومجاهد » .[٦٢]

وعن معاوية بن جاهمة أن جاهمة جاء إلى النبي ﷺ فقال : يا رسول الله أردت أن أغزو ، وقد جئت أستشيرك فقال : « هل لك من أمّ ؟ » قال : نعم ، قال : « فالزمها ، فإن الجنة عند رجلها » .[٦٣]

ورواه الطبراني بإسناد جيد ،[٦٤] ولفظه قال : أتيت النبي ﷺ استشيره في الجهـاد ، فقال النبي ﷺ « ألك والدان؟ قلت : نعم ، قال : ألزمهما ، فإن الجنة تحت أرجلهما » .

فروض الكفاية تتفاوت :

وأحب أن أوضح هنا : أن فروض الكفاية تتفاوت أيضاً .

فهناك فروض كفاية قام بها بعض الناس ، وربما أصبح فيها فائض .

وفروض كفاية أخرى لم يقم بها عدد كاف ، أو لم يقم بها أحد قط .

ففي زمن الإمام الغزالى عاب على أهل عصره أنهم تكدسوا في طلب الفقه ، وطلبه فرض كفاية ، على حين تخلفوا عن ثغرة في واجب كفائي آخر ، مثل علم الطب ، حتى إن البلدة يوجد بها خمسون متفقها ، ولا يوجد بها إلا طبيب من أهل الذمة ، مع ضرورة الطب الدنيوية ، ومع أن للطب مدخلا في الأحكام الشرعية ، والأمور الدينية .

ففـرض الكفاية الذي لم يقم به أحد يكون الاشتغال به أولى ممن قام به بعض ، ولو لم يسد كل الحاجة ، وفرض الكفاية الذي قام به عدد غير كاف يكون الاشتغال به أولى من فرض آخر قام به عدد كاف ، وربما زائد عن الحاجة .

وقد يصبح فرض الكفاية في بعض الأحيان فرض عين على زيد أو عمرو من الناس ، لأنه وحده الذي اجتمعت له مؤهلاته ، ووجد الموجب لقيامه ، ولم يوجد المانع منه .

كما إذا احتاج بلد ما إلى فقيه يفتي الناس ، وهو وحده الذي تعلم الفقه ، أو هو وحده القادر على تحصيله .

ومثله المعلم والخطيب والطبيب والمهندس ، وكل ذي علم أو صنعة ، يحتاج إليها الناس ، وهو يملكها دون غيره .

ومثل ذلك إذا كان ذا خبرة عسكرية معينة ، وجيش المسلمين يحتاج إليها ، ولا يسد غيره مسده ، فيجب عليه أن يقدم نفسه لأداء هذه الخدمة .

أولوية حقوق العباد على حق الله المجرد

وإذا كان فرض العين مقدما على فرض الكفاية ، فإن فروض الأعيان تتفاوت فيما بينها أيضاً . ولذا رأينا الشرع يؤكد في كثير من أحكامه تعظيم ما يتعلق بحقوق العباد .

ففرض العين ، المتعلق بحق الله تعالى وحده يمكن التسامح فيه ، بخلاف فرض العين المتعلق بحقوق العباد . فقد قال العلماء : إن حقوق الله تعالى مبنية على المسامحة ، وحقوق العباد مبنية على المشاحّة .

ولهذا إذا كان الحج مثلا واجبا ، وأداء الدين واجبا ، فإن أداء الدّيْن مقدم . فلا يجوز للمسلم أن يقدم على الحج حتى يؤدي دينه . إلا إذا استأذن من صاحب الدين ، أو كان الدين مؤجلا ، وهو واثق من قدرته على الوفاء به .

ولأهمية حقوق العباد هنا ـ وبخاصة الحقوق المالية ـ صح الحديث أن الشهادة في سبيل الله ـ وهي أرقى ما يطلبه المسلم للتقرب إلى ربه ـ لا تسقط عنه الدين .

ففي الصحيح : « يغفر للشهيد كل ذنب إلا الدين » . (٦٥)

وفيه : أن رجلا قال : يارسول الله ، أرأيت إن قتلت في سبيل الله تكفر عني خطاياى ؟ فقال رسول الله ﷺ : « نعم ، إن قتلت في سبيل الله ، وأنت صابر مقبل غير مدبر » ثم قال رسول الله ﷺ : « كيف قلت ؟ » فأعاد الرجل سؤاله ، وأعاد الرسول الكريم جوابه وزاد عليه : « إلا الدين ، فإن جبريل عليه السلام قال لي ذلك» . (٦٦)

وأعجب من ذلك قوله ﷺ : « سبحان الله ! ماذا أُنزل من التشديد في الدَّين ؟! والذي نفسي بيده ، لو أن رجلا قتل في سبيل الله ، ثم أحيي ، ثم قتل ، ثم أحيي ، ثم قتل ، وعليه دين ، ما دخل الجنة حتى يقضى دينه » . (٦٧)

ومثل هذا من غل من الغنيمة ، وهو في سبيل الله ، أي في الجهاد ، (أي أخذ من الغنيمة لنفسه وهي من حق الجيش كله) فإن مدّ يده إلى مال الغنيمة قبل أن يقسم ، ولو كان شيئا تافها ، يحرمه فضل الجهاد ، وأجر المجاهد ، وإذا قتل يحرمه شرف الشهادة ، وأجر الشهيد .

كان على ثَقَل رسول الله ﷺ (والثقل : الغنيمة) رجل يقال له : (كركرة) فمات ، فقال رسول الله ﷺ « هو في النار » فذهبوا ينظرون إليه ، فوجدوا عباءة قد غلها . (٦٨)

وتوفي رجل من الصحابة في خيبر ، فذكروا ذلك لرسول الله ﷺ ، فقال : صلوا على صاحبكم « فتغيرت وجوه الناس لذلك » فقال : « إن صاحبكم غلّ في سبيل الله » (أي وهو في الجهاد) ففتشوا متاعه فوجدوا فيه خرزا من خرز يهود لا يساوى درهمين . (٦٩)

من أجل درهمين أعرض النبى ﷺ عن الصلاة عليه ، ليكون في ذلك أبلغ زاجر عن الطمع في المال العام ، قل أو كثر .

وعن ابن عباس قال : حدثنى عمر قال : لما كان يوم خيبر أقبل نفر من أصحاب النبي ﷺ ، فقالوا : فلان شهيد ، وفلان شهيد ، حتى مروا على رجل ، فقالوا : فلان شهيد ، فقال رسول الله ﷺ : « كلا ، إني رأيته في النار ،

في بردة غلّها ـ أو في عباءة غلها ـ » ثم قال : « ياابن الخطاب ، اذهب فناد في الناس : إنه لا يدخل الجنة إلا المؤمنون » .[٧٠]

علام تدل هذه الأحاديث ؟ إنهاتدل على تعظيم حقوق الخلق ، ولاسيما ما يتعلق بالمال ، سواء كان خاصا أم عاماً ، فلا يجوز أخذه من غير حله ، وأكله بالباطل ، وإن كان تافها ، لأن المهم هو المبدأ ، ومن اجترأ على أخذ القليل ، يوشك أن يجترىء على الكثير ، والصغيرة تجر إلى الكبيرة ، ومعظم النار من مستصغر الشرر .

أولوية حقوق الجماعة على حقوق الأفراد

ومما يذكر هنا أيضا في فقه الأولويات : أن الفرائض المتعلقة بحقوق الجماعة مقدمة على الفراض المتعلقة بحقوق الأفراد . فإن الفرد لا بقاء له إلا بالجماعة ، ولا يستطيه أن يعيش وحده ، فهو مدني بطبعه ، كما قال القدماء ، أو هو حيوان اجتماعي كما قال المحدثون . فالمرء قليل بنفسه ، كثير بجماعته . بل هو عدم بنفسه ، موجود بجماعته .

ومن هنا كان الواجب المتعلق بحق الجماعة أو الأمة أوكد من الواجب المتعلق بحق الفرد .

ولهذا قرر العلماء في التعارض بين الجهاد ـ إذا كان فرض كفاية ـ وبين بر الوالدين ، أن بر الوالدين مقدم ، كما ثبت من الأحاديث الصحيحة التى ذكرناها . ولكن إذا كان الجهاد فرض عين ، كما إذا غزا الأعداء الكفار بلدا من بلاد الإسلام ، ففرض على أهله كافة أن يهبوا للدفاع عن بلدهم . فإذا عارض بعض الآباء أو الأمهات ـ بمقتضى عواطفهم ـ في اشتراك ابنائهم في هذا الجهاد الدفاعي فلا عبرة بمعارضتهم شرعا .

صحيح أن برهما وطاعتهما فرض عين ، كما أن الجهاد هنا فرض عين ، ولكن فرض الجهاد هنا ، لحماية الأمة كلها ، ومنها الوالدان ، فلو سقط البلد أو هلك أهله ، لهلك الأبوان فيمن هلك . فالجهاد هنا لمصلحة الجميع .

وقد يعبر عن ذلك بأن الجهاد هنا حق الله ، والبر حق الوالدين ، وحق الله تعالى مقدم على حق خلقه .

وهذا تأكيد للمقولة السابقة ، فكثيرا تكون كلمة (حق الله) تعبيرا عن حق الجماعة أو الامة ، إذ أن الله تعالى لا تعود عليه مصلحة من وراء هذه الأحكام ، فإنما هى أولا وأخيرا لمصلحة عباده .

وتطبيقا لهذه القاعدة - تقديم حق الأمة على حق الفرد - أجاز الإمام الغزالى وغيره رمي المسلمين إذا تترس العدو بهم (أي احتمى بهم وجعلهم ترسا له في مقدمة جيشه) بشروط معينة ، مع أن من المقرر الذي لا نزاع فيه : أن حقن دماء المسلمين واجب ، وأنه لا يجوز سفك دم من مسلم بغير حق . فكيف استجاز مثل الغزالى رمي هؤلاء المسلمين البرآء في جيش العدو الكافر ؟

إنما استجاز ذلك وكل من وافقه ، صيانة للجماعة وحفظا للأمة من الهلاك ، فإن الفرد يمكن أن يعوض ،أما الأمة فلا عوض عنها .

يقول الفقهاء : لو أن الأعداء تترسوا ببعض المسلمين ، كأن كانوا أسرى عندهم أو نحو ذلك ، وجعلوهم في مواجهة الجيش المسلم ، ليتقوا به ، وكان في ترك هؤلاء الغزاة خطر على الأمة الإسلامية جاز قتالهم ، وإن قتلوا المسلمين الذين معهم ، مع أنهم معصومو الدم لا ذنب لهم ، ولكن ضرورة الدفاع عن الأمة كلها اقتضت التضحية بهؤلاء الأفراد خشية استئصال الإسلام واستعلاء الكفر ، وأجر هؤلاء الأفراد على الله .(٧١)

ولهذا ، ردّ الإمام الغزالى اعتراض من يقول في هذه الصورة : هذا سفك دم معصوم محرّم ، بأنه معارَض ، لأن في الكف عنه إحلال دماء معصومة لا حصر لها ، ونحن نعلم أن الشرع يؤثر الكلّي على الجزئي ، فإن حفظ أهل الإسلام عن اصطلام الكفار أهم في مقصود الشرع من حفظ دم مسلم واحد ، فهذا مقطوع به من مقصود الشرع .(٧٢)

وهذا - كما رأينا - مبنى على فقه الموازنات .

ومثل ذلك إذا اقتضت ظروف الحرب فرض ضرائب على القادرين وأهل اليسار لتمويل الجهاد ، وإمداد الجيوش ، وإعداد الحصون ، ونحو ذلك من احتياجات الحرب ، فإن الشرع يؤيد ذلك ويوجبه ، كما نص على ذلك الفقهاء ، وإن كان الكثير منهم في الأحوال المعتادة لا يطالب الناس بحق في المال غير الزكاة . واستدل الغزالى لذلك يقوله : « لأنا نعلم أنه إذا تعارض شرّان أو ضرران قصد الشرع دفع أشد الضررين وأعظم الشرين ، وما يؤديه كل واحد منهم (أى المكلفين بالضرائب الإضافية) قليل بالإضافة إلى ما يخاطر به من نفسه وماله ، لو خلت خطة الإسلام (أي بلاده) عن ذي شوكة يحفظ نظام الأمور ، ويقطع مادة الشرور » . [٧٣]

ومثل ذلك فك أسرى المسلمين ، وتخليصهم من ذل أسر الكفار ، مهما كلّف ذلك من الأموال . قال الإمام مالك : يجب على كافة المسلمين فدا أسراهم ، وإن استغرق ذلك أموالهم . [٧٤] هذا ، لأن كرامة هؤلاء الأسرى من كرامة الأمة الإسلامية ، وكرامة الأمة فوق الحرمة الخاصة لأموال الأفراد .

أولوية الولاء للجماعة والأمة على القبيلة والفرد

ومما يؤكد هذا المعنى : ما جاء به القرآن ، وأكدته السنة ، من تقديم الولاء للجماعة ، والشعور بمعنى الأمة ، على الولاء للقبيلة والعشيرة ، فلا فردية ، ولا عصبية ، ولا شرود عن الجماعة .

كانت القبيلة في المجتمع الجاهلى هي أساس الانتماء ، ومحور الولاء . وكان ولاء الرجل لقبيلته في الحق وفي الباطل ، يعبر عن ذلك قول الشاعر :

لا يسألون أخاهم حين يندبهم … في النائبات على ما قال برهانا !

وكان شعار كل منهم : انصر أخاك ، ظالما أو مظلوما ! على ظاهر معناها .

فلما جاء الإسلام جعل الولاء لله ولرسوله ، ولجماعة المؤمنين ، اعنى أمة الإسلام . وقال تعالى : ﴿ إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ

﴿ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُمْ رَٰكِعُونَ . وَمَن يَتَوَلَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ فَإِنَّ حِزْبَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلْغَٰلِبُونَ ﴾ ـ المائدة : ٥٥ ـ ٥٦ .

ورباهم القرآن والسنة على القيام لله شهداء بالقسط ، لا يمنعهم من ذلك عاطفة الحب لقريب ، ولا عاطفة البغض لعدو ، فالعدل يجب أن يكون فوق العواطف ، وأن يكون لله ، فلا يحابي من يحب ، ولا يحيف على من يكره .

يقول تعالى : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ أَوِ ٱلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ ﴾ النساء ١٣٥ .

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُواْ ٱعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ﴾ ـ المائدة : ٨ .

واستخدم الرسول ﷺ بعض عبارات الجاهلية ، وأعطاها مفهوما جديدا ، لم يكن لهم به عهد .و قال : لله انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً » قالوا : يارسول الله ، ننصره مظلوماً ، فكيف ننصره ظالما ؟ قال : « تحجزه عن الظلم ، فإن ذلك نصره »(٥٧) .

وبهذا عدل مفهوم النصرة للظالم ،فاصبح نصره المطلوب أن ينصره على هوى نفسه ، وإغواء شيطانه ، ويأخذ على يديه حتى لا يسقط في هوة الظلم ، وهو وبال في الدنيا ، وظلمات يوم القيامة .

كما حذر عليه الصلاة والسلام من الدعوة للعصبية ، أو القتال تحت رايتها ، فمن قتل تحتها فقتلته جاهلية .

جاء في الصحيح عنه عليه الصلاة والسلام : « من قتل تحت راية عُمّية ، يدعو عصبية ، وينصر عصبية ، فقِتْلته جاهلية » .(٧٦)

والعُمية بضم العين هو الأمر الأعمى لا يتبين وجهه .

وفي حديث آخر : « من خرج عن الطاعة وفارق الجماعة ، فمات ، مات ميتة جاهلية ، ومن قاتل تحت راية عمية ، يغضب لعصبة ، أو يدعو إلى عصبة ، أو ينصر عصبة ، فقتل ، فقتلته جاهلية » .(٧٧)

وفي حديث رواه أبو داود : « ليس منا من دعا إلى عصبية وليس منا من قاتل على عصبية ، وليس منا من مات على عصبية » .[٧٨]

وعن واثله بن الأسقع ، قلت : يارسول الله ، ما العصبية ؟ قال : « أن تعين قومك على الظلم » .[٧٩]

وروى ابن مسعود موقوفا ومرفوعا : « من نصر قومه على غير الحق ، فهو كالبعير الذي رُدِّي ، فهو ينزع بذنَبه» .[٨٠]

قال الإمـام الخطابى : معناه : أنه قد وقع في الأثم وهلك ، كالبعير إذا تردي في بئر ، فصار ينزع بذنبه ، ولا يقدر على خلاصه .

وكما أنكر النبي ﷺ (العصبية) وبرىء منها ، وممن دعا إليها ، أو قاتل عليها ، أو مات عليها : دعا إلى (الجماعة) وأكد أمرها ، بقوله وفعله وتقريره ، وحذر من الفرقة والخلاف والانفراد والشذوذ . من ذلك قوله عليه الصلاة والسلام :

« يد الله على الجماعة » .[٨١]

« الجماعة رحمة ، والفرقة عذاب » .[٨٢]

وفي لفظ آخر : « الجماعة بركة والفرقة عذاب » .[٨٣]

« عليكم بالجماعة ، وإياكم والفرقة ، فإن الشيطان مع الواحد ، وهو من الاثنين أبعد . من أراد بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة » .[٨٤]

غرس روح الجماعة في افراد الأمة :

ويتبع ما ذكرناه من غرس الولاء للجماعة المسلمة ، والأمة المسلمة : إبراز العناية بكل ما يتعلق بأمر المجتمع والأمة ، وإعطاؤه أولوية في سلّم المصالح والمطالب .

فالملاحظ أن الشريعة الإسلامية لم تغفل أمر المجتمع في عباداتها ومعاملاتها وآدابها وجميع أحكامها .

إنما هى تعد الفرد ليكون (لبنة) في بنيان المجتمع ، أو (عضوا) في بنية جسده الحي .

وتصوير الفرد باللبنة في البناء أو العضو في الجسد ، ليس من عندي ، إنما هو تصوير نبوي بليغ ، جاء به الحديث الصحيح .

فعن أبي موسى الأشعرى أن النبي ﷺ قال : « المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضا » . (٨٥)

وعن النعمان بن بشير أنه ﷺ قال : « مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم : كمثل الجسد ، إذا اشتكى منه عضو ، تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمّى » . (٨٦)

ان الإسلام بقرآنه وسنة نبيه : يغرس في نفس المسلم الشعور بالجماعة في كل أحكامه وفي كل تعاليمه .

ففي الصلاة شرع الجماعة والجمعة والعيدين والأذان والمساجد ، ولم يرخص الرسول ﷺ لرجل أعمى يصلي في بيته ما دام يسمع النداء للصلاة . وهم أن يحرق على قوم بيوتهم لأنهم يتخلفون عن الجماعة .

وفي المسجد يكره للمسلم أن يصلي وحده خلف الصفوف ، لما في ذلك من الظهور بصورة الانفراد والشذوذ عن الجماعة ، ولو من جهة المظهر .

وقد روي وابصة بن معبد رضى الله عنه : أن رسول الله ﷺ ، رأي رجلا يصلى خلف الصف وحده ، فأمره أن يعيد الصلاة . (٨٧)

وعن علي بن شيبان رضى الله عنه قال : خرجنا حتى قدمنا على النبيّ ﷺ فبايعناه ، وصلينا خلفه ، ثم صلينا وراءه صلاة اخرى ، فقضى الصلاة ، فرأى رجلا فردا يصلى خلف الصف قال : فوقف النبى ﷺ حين انصرف ، قال : « استقبل صلاتك ، ولا صلاة للذي صلى خلف الصف » . (٨٨)

لذا رأى بعض الفقهاء أن على المسلم إذا دخل المسجد ووجد الصفوف مكتملة أن يلتمس فرجة فيدخل فيها ، أو يجر واحدا من المصلين ليصلي بجانبه ، ولا يصلى منفردا ، وعلى الآخر أن يلين فى يده ، ويستجيب له ، وله في ذلك أجر .

وقد أخذ بعض الأئمة بظاهر الحديث فأبطلوا صلاة المنفرد وراء الصف ، وقال آخرون بكراهتها .

والمقصود بما ذكرناه هو : اظهار حرص الإسلام على الوحدة والجماعة مضمونا وشكلا ، جوهرا ومظهرا .

على أن المسلم إذا صلى وحده ، فإنه يتمثل جماعة المسلمين في ضميره ، ويناجي ربه إذا وقف بين يديه باسم الجماعة فيقرأ ﴿ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ . اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ﴾ فهو لا يسأل الهداية لنفسه ، بل يسألها لنفسه وللجماعة معه (اهدنا) .

وفي الصيام لا يصوم المسلم وحده ، ولو رأى هو هلال رمضان ، ولا يفطر وحده وأن رأي بعينه هلال شوال ، وإنما الصيام يوم يصوم الناس ، والفطر يوم يفطر الناس كما صح ذلك في الحديث .

وكذلك الوقوف بعرفة يقف يوم يقف جماعة المسلمين .

وسئل ابن تيمية عن أهل قرية رأى بعضهم هلال ذي الحجة ، ولم يثبت عند ولى الأمر بالمدينة : هل لهم أن يصوموا اليوم الذي هو التاسع في الظاهر ، وإن كان هو العاشر في الواقع حسب رأيهم ؟ فكانت اجابته : « نعم ، يصومون التاسع في الظاهر المعروف عند الجماعة ، وإن كان في نفس الأمر يكون عاشرا ، ولو قدر ثبوت تلك الرؤية ، لحديث أبي هريرة أن النبي ﷺ قال : « صومكم يوم تصومون ، وفطركم يوم تفطرون ، وأضحاكم يوم تضحون » أخرجه أبو داود وابن ماجه والترمذي وصححه . وعن عائشة رضى الله عنها قالت : قال رسول الله ﷺ « الفطر يوم يفطر الناس ، والأضحى يوم يضحّى الناس » رواه الترمذي . وعلى هذا العمل عنه أئمة المسلمين كلهم . فإن الناس لو وقفوا خطأ بعرفه في العاشر ، اجزأهم الوقوف بالاتفاق ، وكان ذلك اليوم هو يوم عرفة في حقهم . » اهـ .[89]

وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليماً كثيرا .

الهوامش

(١) الحديث رواه الجماعة عن أبي هريرة : البخاري بلفظ (بضع وستون) ومسلم (بضع وسبعون) وفي رواية « أو بضع وستون » والترمذي « بضع وسبعون » والنسائي كلهم في كتاب (الايمان) وأبو داود في السنة ، وابن ماجه في المقدمة .

(٢) متفق عليه : عن عائشة : صحيح الجامع الصغير (١٦٣) .

(٣) متفق عليه : اللؤلؤ والمرجان (٤٢٩) .

(٤) متفق عليه : نفسه (٤٤٩) .

(٥) متفق عليه عن عائشة أيضاً : نفسه (٤٠٨٥) .

(٦) أحمد والحاكم والبيهقي عن بريدة : صحيح الجامع الصغير (٤٠٨٦) .

(٧) ذكره الهيثمي في المجمع (١/٦٢) وقال : رواه أحمد ورجاله موثقون .

(٨) قال الهيثمي : رواه الطبراني في الأوسط والكبير ، وفيه عبد الله بن صالح كاتب اللبث وثقه جماعة ، وضعفه آخرون (المجمع : ١/٦٢) .

(٩) رواه الترمذي وحسنه (١٦٥٠) والحاكم وصححه على شرط مسلم ووافقه الذهبي (٢/٦٨) .

(١٠) رواه البراز والطبراني في الأوسط والحاكم عن حذيفة ، والحاكم أيضاً عن سعد وصححه على شرط الشيخين ووافقه الذهبي (١/٩٢) وذكره في صحيح الجامع الصغير (٤٢١٤) .

(١١) رواه أبو نعيم في الحلية عن معاذ ، صحيح الجامع الصغير (٤٢١٢) .

(١٢) رواه الترمذي عن أبي أمامة وقال : حسن صحيح غريب (٢٦٨٦) .

(١٣) تكملة حديث أبي أمامة السابق .

(١٤) رواه البخاري عن عثمان .

(١٥) رواه مسلم عن أبي هريرة .

(١٦) رواه ابن أبي الدنيا في قضاء الحوائج والطبراني عن ابن عمر ، وحسنه في صحيح الجامع الصغير (١٧٦) .

(١٧) رواه أحمد وأبو داود والترمذي وابن حبان . المصدر السابق (٢٥٩٥) .

(١٨) رواه أحمد والترمذي عن أبي أمامة ، والترمذي عن عدي بن حاتم وحسنه في صحيح الجامع الصغير (١١٠٩) .

(١٩) رواه البخاري وأبو داود عن عبد الله بن عمرو : المصدر المذكور (٧٩١) .

(٢٠) رواه مسلم والبخاري في الأدب المفرد ، وأبو داود والترمذي والنسائي عن أبي هريرة : المصدر نفسه (٧٩٣) .

(٢١) قال الحافظ المنذري : رواه ابن ماجه بإسناد حسن والبيهقي ، ورواه ابن خزيمة في صحيحه بنحوه (انظر كتابنا : المنتقى من الترغيب والترهب حديث ٧٥) وابن ماجه (٢٤٢) .

(٢٢) رواه أحمد ومسلم وابن ماجه عن أبي هريرة - صحيح الجامع الصغير (٦٦٥٠) .

(٢٣) رواه ابن ماجه عن أبي سعيد ، وأحمد وابن ماجه والطبراني والبيهقي في الشعب عن أبي أمامة وأحمد والنسائي والبيهقي عن طارق بن شهاب : نفسه (١١٠٠) .

(٢٤) رواه الحاكم والضياء عن جابر ، وحسنه في صحيح الجامع الصغير (٣٦٧٦) .

(٢٥) أحمد وأبو يعلي والطبراني عن نعيم بن همار : صحيح الجامع الصغير (١١٠٧) .

(٢٦) زاد عن ابن ماجه هنا : « ورأيت أمرا لا يدان لك به » أي رأيت من الفساد مالا قبل لك به ولا قدرة لك عليه وهي زيادة مهمة في الحديث ، تدل على أن الإنسان لا يدع الأمر والنهي إلا عندما يعجز ، ويكون التغيير أكبر من طاقته وجهده .

(٢٧) رواه أبو داود في الملاحم (٤٣٤١) والترمذي في التفسير (٣٠٦٠) وقال : حسن غريب ، وابن ماجه في الفتن (١٠١٤) .

(٢٨) رواه أحمد ومسلم ، والترمذي ، وابن ماجه صحيح الجامع الصغير وزيادته (٣٩٧٤) .

(٢٩) متفق عليه عن عمر . اللؤلؤ والمرجان (١٢٤٥) وهو أول حديث في صحيح البخاري .

(٣٠) رواه النسائي عن أبي أمامة ، وحسنه في صحيح الجامع الصغير (١٨٥٦) .

(٣١) رواه باللفظ الأول مسلم عن أبي هريرة وباللفظ الآخر ابن ماجه .

(٣٢) متفق عليه عن النعمان بن بشير ، وهو جزء من حديث (الحلال بين والحرام بين . .) انظر اللؤلؤ والمرجان (١٠٢٨) .

(٣٣) رواه مسلم عن أبي هريرة ، وقد تقدم .

(٣٤) رواه مسلم عن أبي هريرة (٢٥٦٤) .

(٣٥) متفق عليه عن أنس : اللؤلؤ والمرجان (٢٦) .

(٣٦) متفق عليه عن أنس أيضا:نفسه (٢٧) .

(٣٧) متفق عليه عن أنس أيضا:نفسه (١٦٩٣) .

(٣٨) متفق عليه عن أبي موسى : نفسه (١٦٩٤) .

(٣٩) رواه أبو داود في كتاب السنة عن أبي أمامة (٤٦٨١) وزاد في الجامع الصغير نسبته إلى الضياء . صحيح الجامع (٥٩٦٥) .

(٤٠) رواه الطيالسي والحاكم والطبراني في الكبير والأوسط عن ابن مسعود ، وأحمد وابن أبي شيبة عن الراء ، والطبراني عن ابن عباس (صحيح الجامع الصغير : (٢٥٣٩) .

(٤١) متفق عليه عن أنس . اللؤلؤ والمرجان (١٠٠١) .

(٤٢) رواه أحمد والبخاري عن المقدام . صحيح الجامع الصغير (٥٥٤٦) .

(٤٣) رواه الترمذي عن أبي سعيد في البيوع (١٢٠٩) وحسنه في بعض النسخ ، ورواه ابن ماجه عن ابن عمر في التجارات (٢١٣٩) وفي إسناده راو ضعيف .

(٤٤) قال في الدرر تبعاً للزركشي : لا يعرف وقال المزي : هو من غرائب الأحاديث ولم يرد في شيء من الكتب الستة ، وقال القاريء في الموضوعات الكبرى : معناه صحيح . واستشهد بما في الصحيح من حديث عائشة : إنما أجرك على قدر نصبك . انظر كشف الخفاء (١ / ١٥٥) .

(٤٥) رواه الطبراني في الكبير والأوسط عن ابن مسعود ، ورواه أبو يعلي والبزار عن أنس ، كلاهما بسند فيه متروك كما في الهيثمي (٨/١٩١) ورواه الطبراني في الثلاثة عن ابن عمر . « أحب الناس إلى الله أنفعهم للناس . .) وحسنه في صحيح الجامع الصغير (١٧٦) .

(٤٦) كما في حديث أبي الدرداء الذي رواه أحمد وأصحاب السنن وابن حبان . كما في صحيح الجامع الصغير (٦٢٩٧) .

(٤٧) رواه البخاري عن علي بن أبي طالب .

(٤٨) رواه أحمد ومسلم وأصحاب السنن عن أبي هريرة - صحيح الجامع الصغير (٦٢٣٤) .

(٤٩) روى الترمذي عن أبي أمامة مرفوعاً : « إن الله وملائكته ، وأهل السموات والأرض ، حتى النملة في حجرها ، وحتى الحوت ليصلون على معلم الناس الخير» وقال : حسن صحيح غريب (٢٦٨٦) ورواه الطبراني كما في المجمع (١/١٢٤) .

(٥٠) جزء من حديث أبي الدرداء السابق ذكره ، مع اختلاف في اللفظ .

(٥١) مدارج المسالكين جـ ١ ص ٨٥ - ٩٠ط السنة المحمدية .

(٥٢) مدارج السالكين ١/٣٢٩ - ٣٣١ .

(٥٣) متفق عليه انظر : اللؤلؤ والمرجان . حديث (٩) .

(٥٤) اللؤلؤ والمرجان حديث (٦) .

(٥٥) متفق عليه : المصدر السابق - حديث (١١) .

(٥٦) متفق عليه : المصدر نفسه - حديث (١٥) .

(٥٧) متفق عليه : نفسه حديث (١٣) .

(٥٨) متفق عليه : نفسه حديث (٧) .

(٥٩) متفق عليه : نفسه حديث (٨) .

(٦٠) رواه البخاري في الجهاد ومسلم في البر برقم (٢٥٤٩) .

(٦١) رواه أبو داود وغيره في الجهاد (٢٥٢٨) وابن ماجه (٢٧٨٢) والحاكم وصححه (٤/١٥٢ و ١٥٣) ووافقه الذهبي .

(٦٢) قال المنذري في الترغيب والترهيب : رواه أبو يعلي والطبراني في الصغير والأوسط ، وإسنادهما جيد ميمون.نجيح وثقه ابن حبان ، وبقية رواته ثقات مشهورون (المنتقى : ١٤٧٤) وقال الهيثمي : رجالهما رجال الصحيح . غير ميمون ابن نجيح وقد وثقه ابن حبان (المجتمع : ٨/١٣٨) .

(٦٣) رواه النسائي في الجهاد (٦/١١١) وابن ماجه (٢٧٧١) والحاكم وصححه ووافقه الذهبي (٤/١٥١) .

(٦٤) هكذا قال المنذري (انظر : المنتقى / ١٤٧٥) وقال الهيثمى : رجاله ثقات (المجمع : ٨/١٣٨) .

(٦٥) رواه مسلم عن عبدالله بن عمرو في الامارة (١٨٨٦) .

(٦٦) رواه مسلم عن أبي قتادة في الامارة (١٨٨٥) .

(٦٧) رواه أحمد والنسائي والحاكم عن محمد بن مجش وحسنه في صحيح الجامع الصعير (٣٦٠٠) .
(٦٨) رواه البخاري عن عبدالله بن عمرو .
(٦٩) رواه مالك في الجهاد ص ٤٥٨ وأحمد (٤/ ١١٤) وأبو داود (٢٧١٠) والنسائى (٤/ ٦٤) ، وابن ماجه (٢٨٤٨) والحاكم وصححه على شرط الشيخين (٢/ ١٢٧) ووافقه الذهي كلهم عن زيد بن خالد .
(٧٠) رواه مسلم عن ابن عباس عن عمر في كتاب الإيمان (١٨٢) .
(٧١) انظر : المستصفى للإمام الغزالي جـ ١ ص ٢٩٤ ـ ٢٩٥ .
(٧٢) المصدر السابق : جـ ١ ص ٣٠٣ .
(٧٣) المستصفى للإمام الغزالي : جـ ١ ص ٣٠٣ ـ ٣٠٤ ، وانظر الاعتصام للشاطبى جـ ٢ ص ١٢١ ـ ١٢٢ ط . شركة الإعلانات الشرقية .
(٧٤) أحكام القرآن للقاضى أبي بكر بن العربي ص ٥٩ ـ ٦٠ .
(٧٥) رواه أحمد والبخاري والترمذي عن أنس ، ورروي معناه مسلم عن جابر . انظر : صحيح الجامع الصغير (١٥٠١ ، ١٥٠٢) .
(٧٦) رواه مسلم في كتاب الامارة برقم (١٨٥٠) عن جندب بن عبدالله البحلي .
(٧٧) رواه مسلم أيضا عن أبي هريرة برقم (١٨٤٨) .
(٧٨) رواه أبو داود في كتاب الأدب من السنن (٥١٢١) .
(٧٩) أبو داود (٥١١٩) .
(٨٠) أبو داود موقوفا (٥١١٧) ومرفوعا (٥١١٨) .
(٨١) الترمذي عن ابن عباس وابن أبي عاصم والحاكم عن ابن عمر ، وابن أبي عاصم عن أسامة بن شريك ، كما في صحيح الصغير (٨٠٦٥) .
(٨٢) رواه أحمد في المسند وابن أبي عاصم في السنة عن النعمان بن بشير ما في صحيح الجامع الصغير .
(٨٣) البيهقى في شعب الإيمان عن النعمان أيضا كما في صحيح الجامعة (٣٠١٤) .
(٨٤) رواه أبو داود وغيره في الجهاد (٢٥٢٨) وابن ماجه (٢٧٨٢) والحاكم وصححه (٤/ ١٥٢ ، و١٥٣) . ووافقه الذهبي .
(٨٥) متفق عليه عن أبي موسى : انظر اللؤلؤ والمرجان (١٦٧٠) .
(٨٦) متفق عليه عن النعمان بن بشير ـ اللؤلؤ والمرجان (١٦٧١) .
(٨٧) رواه أبو داود (٦٨٢) والترمذي وحسنة (٢٣٠) وابن ماجه (١٠٠٤) .
(٨٨) رواه ابن ماجه (١٠٠٣) وذكر في الزوائد ان إسناده صحيح ، ورجاله ثقات .
(٨٩) شرح غاية المنتهى في الفقه الحنبلى جـ ٢ ص ٢١٧ ، ٢١٨ .

موقف الاستشراق
من السنة والسيرة النبوية

بقـــلم
الاستاذ الدكتور أكرم ضياء العمري
الجامعة الإسلامية - بالمدينة المنورة كلية الدعوه

إن موضوع الاستشراق ليس من الموضوعات التى تطرق للمرة الأولى ، وإنما طرق في العقدين الأخيرين على وجه الخصوص مراراً في مؤلفات ، وكتب ، ومحاضرات ، ومقالات صحفية ، وتحقيقات في المجلات والدوريات ، ولكن النظرة إلى الاستشراق كانت تتغير باستمرار حتى انتهت إلى الصورة التي يمكن أن تعتبر واضحة في أذهان الأجيال .

فعندما كنا نطلب العلم في المرحلة الجامعية في مطلع الخمسينات كنا نستمع إلى آراء تتصل بالعقيدة ، أو الشريعة ، أو التاريخ ، أو التفسير ، أو الثقافة الإسلامية ، وكانت هذه الآراء تطرح بلسان عربي من قبل أساتذة ينتمون إلى أمتنا ويتكلمون بلساننا ، وكنا نظن أن الأقوال هى اجتهاداتهم في هذه الموضوعات المختلفة ، لكن بعضهم كان أحياناً يعزو ، فإذا ما عزا القول لصاحبه عرفنا أنه يتبنى رأياً لأحد الدارسين الذين كانوا يسمون دارسين غربيين ، لكن معظم الآراء ما كانت تعزى وهذا أخطر بالطبع ، لأن الأستاذ يتكلم وكأنه يجتهد في فهم النصوص فيوجهها في حين أنه يكون قد درس كتاباً باللغة الألمانية أو الفرنسية أو الانكليزية ، وهو يحاضرنا من خلال ذلك الكتاب .

ومع مرور الأيام بدأت صورة الاستشراق تتضح وأبعاده تستبين ، ولكن بعض الدارسين يرى أن ذلك لم يتم أو لم يصبح واضحاً في أذهان المثقفين من أبناء أمتنا إلا قبل عقدين من الزمان فقط . ليس معنى ذلك أن اسم الاستشراق ما كان يظهر على ألسنة الناس ، وما كانت بعض أقوال المستشرقين المتداولة في الأوساط الجامعية وغيرها لتعرف بأنها أفكار وآراء استشراقية ، ولكن معرفة أن الاستشراق ليس مشروعاً فرديا وإنما هو مؤسسة متضامنة متعاونة على اختلاف البلدان التي ينتسب إليها المستشرقون ، وعلى اختلاف اللغات التي ينطقها المستشرقون ، على اختلاف سياسات الدول التي ينتمون إليها تبقى المؤسسة من وراء ذلك تتسم بصفات ثابتة في التعامل مع التراث الإسلامي .

منذ مائة وخمسين سنة وحتى الوقت الحاضر يصدر في أوروبا بلغاتها المختلفة كتاب كل يوم عن الاسلام ، هذه الإحصائية التى ننتهي إليها عندما نعرف أن

ستين ألف كتاب قد صدرت بين ١٨٠٠ ـ ١٩٥٠ م أي عبر قرن ونصف ، وعندما نعرف أن في الولايات المتحدة الأمريكية وحدها يوجد حوالي خمسين مركزاً مختصاً بالعالم الإسلامي ، وأن المستشرقين يصدرون الآن ثلاثمائة مجلة متنوعة بمختلف اللغات كما قرر ذلك بوزوارث في (تراث الإسلام) ، وأن المستشرقين عقدوا مؤتمرات دورية خلال قرن واحد ـ هو المائة سنة الأخيرة ـ ثلاثين مؤتمراً ، هذا سوى المؤتمرات الإقليمية ، وسوى الندوات ، وبعض هذه المؤتمرات مثل مؤتمر أوكسفورد ضم قرابة تسعمائة عالم ، فلماذا كل هذا الاهتمام بالإسلام ، وبالشرق ، وبالعرب ، وبالقضايا التى تتصل بمنطقة بعيدة عنهم ؟.

طبعاً هناك بدايات لاستشعار الغرب لقوته العسكرية والسياسية بعد أن استقرت فيه معالم نهضته الفكرية والحضارية عبر القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر ، ثم بدأ في اكتساح العالم خلال القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين ، وكان هذا يقتضي أمرين : يقتضي أن يُهيأ الرأي العام الغربي لمثل هذا العمل ، لأن الاقتحام العسكري والاختراق الثقافي والسياسى والاقتصادي سيكلف الغرب الكثير ، وينبغي أن يضحي من أجل ذلك بقوى عسكرية ، وبإمكانات اقتصادية ، وبتسخير قدرة الأجهزة العلمية ـ إلى حين ـ لهذه المشكلة المثارة . فالمستشرقون هم الذين صوروا الشرق أمام الغرب ، هم الذين قالوا من هم المسلمون ماهي خصائصهم العقلية ، ما هي ثقافتهم ، ماهي أعرافهم وتقاليدهم ، إلى أي شيء يدفعهم الإسلام ، وكم يؤثر فيهم ، في الوقت الذي توضع فيه الخطط العسكرية والاقتصادية .

هذا الأمر ـ تصوير الشرقيين أمام الغربيين ـ كان هدفاً من الأهداف الكبيرة لحركة الاستشراق ، إذ كان المطلوب إعطاء صورة معينة تمكن من الغزو العسكري ، والاقتصادي ، والثقافي ، وهكذا بدأت الدراسات التي اتسمت بطابع عرقي في بدايات القرن التاسع عشر الميلادي ، والتي أدت أولاً إلى تقسيم البشر إلى ساميين وآريين وحاميين ، وأن هؤلاء البشر يتمايزون تمايزاً عرقياً ، وأن خصائصهم العقلية والجنسية تتباين ، فالساميون لا يمتلكون القدرة على التفكير

البعيد في المستقبل ، وهم أيضاً لا يمتلكون القدرة الكافية على التنظير العقلي والربط بين الجزئيات ، وهذا ما سماه المستشرق جب (Gib) ـ وهو يعتبر معاصراً ، لأنه إلى سنة ١٩٦٥ م كان يدير مركز دراسات الشرق الأوسط في جامعة هارفرد ـ عقلية ذرية تتسم بتجزئة الأشياء وعدم القدرة في تجميعها وتركيبها والنظر إليها بصورة شاملة .

إن الدراسات ذات الطابع العرقي قام بها أولاً أرنست رينان ، حيث كتب عدة مؤلفات عن أصول الساميين وعن فقه اللغات السامية ، وفقه اللغات كان يتجه نحو تكريس الفرق بين الساميين والآريين أو بين الشرق والغرب .

ويعتبر العرب والمسلمون هم المركز الذي تدور حوله دراسات الاستشراق أكثر من بقية الأمم والشعوب ، والدراسات التي تناولت الإسلام والمسلمين تختلف عن تلك الدراسات لبقية أرجاء الشرق ، ولعل هذا ملفت للنظر ، لماذا تتسم الدراسات المتعلقة بالإسلام والمسلمين بالتحيز والتعصب والغضب ؟ ولماذا لا تتسم بذلك الدراسات عن البوذية مثلاً ، أو الهندوسية ، أو الثقافات الأخرى أو الحضارات الأخرى كالصين مثلاً ؟ ولماذا عندما تختص القضية بجانب إسلامي ، أو بجانب يتصل بمجتمعات إسلامية عندئذ تظهر جذور الانفعالات المختلفة والعصبيات المتنوعة والغيظ ؟ هذه إحدى الملاحظات التى سجلها إدوارد سعيد ، وهي في الحقيقة تستحق الانتباه إليها خاصة إذا راجعنا الاستشراق في بدايات نشاطه ، لأن بداياته الأولى ترجع إلى فترات مبكرة أكثر وترتبط بقصة الصراع بين المسلمين والغرب من خلال فتح الأندلس ، ومن خلال الحروب الصليبية ومن خلال الصراع في صقلية وجنوب أوربا ، وهذا الأمر كان يجعل الإسلام يحتك بصورة مباشرة بالنصرانية التى كانت مؤسساتها الكنسية تسود العالم الغربى ، وكانت هى التي تتوج الأباطرة والملوك ، وتتمتع بملكية أراض واسعة مما جعلها القوة الرئيسية في الغرب ، وهذا كله كان يجعل الإسلام في مواجهة مع الكنيسة النصرانية ، ومن ثم اندفعت أعداد من القسس لدراسة الإسلام . فهذه البدايات الدينية كانت تتسم بالتشنج والعاطفية ، والدراسات

فيها اتهامات ممجوجة ، وهي من السخف بحيث أن ذكرها في مثل هذا العصر ليس له من أثر وإنما يدل على طبيعة العلاقات المنفعلة والمتسمة بالطوابع الذاتية في تلك الدراسات الاستشراقية الأولى .

البعض يرى أن أوربا كانت تخشى من غزو إسلامي فكري في تلك الفترة ، لأن المسلمين نقلوا الفكر اليوناني إلى أوروبا ـ أقصد عن طريق حفظ الكتب اليونانية التي ترجمت إلى اللغات الأوروبية عن العربية . هذا الجانب لا يهمنا بوصفنا الإسلامي ، ولكنه حدث وحدث معه أن ذهب أوروبيون ربما لطلب مثل هذه العلوم ابتداءً ، ولكنهم احتكوا ببيئة إسلامية في الأندلس ، وكان البابوات يرصدون هذه الحركة ، ويرون أنها خطرة على أوربا ، وأنها تمثل غزواً حضارياً فكرياً إسلامياً . ومن هنا أنشئت مراكز الدراسات الاستشراقية المختلفة في أوربا بإذن من البابوات ، وبتنسيق المجالس الكنسية ، ووضعت في كمبردج وأوكسفورد وفي مراكز أخرى مثل ألمانيا .

كانت هناك قضية الصراع الفكري الديني واستمر هذا التيار إلى أن ظهرت المرحلة الجديدة المقترنة بالتوسع الاستعماري ، عندئذ صار من مهام الحكومات أن تسخر عدداً كبيراً من الباحثين ليكتبوا عن الإسلام والمسلمين باللغات الأوربية ، إذن الخطاب لم يكن موجهاً ابتداءً لناطقى العربية أو اللغات الشرقية وإلا كانت الكتابة تصبح باللغة العربية ، بل كان موجهاً لأوربا ، أنه هذه هي صورة الإسلام فلا تتحولوا إليه ، وإذا كانت هذه هى صورة المسلمين فلا تلومونا إذا اقتحمنا ديارهم ، ولا تلومونا إذا استنزفنا خبراتهم ، ولا تلومونا إذا تعصبنا ضدهم ، لأن هؤلاء القوم يتسمون بخصائص عقلية وجنسية وثقافية لا تمكنهم من النهوض بأنفسهم ، وهم بحاجة إلى عوننا والدور الذي سنقوم به والذي سنحدثه إنما هو لصالح الحضارة الإنسانية . ويستمر هذا الخطاب عبر قرن من الزمان وهو القرن التاسع عشر ، وهو القرن الذي اشتد فيه الاستشراق واشتدت فيه مؤسساته وأوزرت من قبل الحكومات المختلفة الأوربية .

ومنذ مطلع القرن العشرين وإلى الوقت الحاضر نعلم كيف برزت منطقة الشرق الأوسط ، وأهمية هذه المنطقة استراتيجياً واقتصادياً وبالتالي فإن الدراسات الاستشراقية استمرت واتصلت ، كما أن مؤتمرات المستشرقين واصلت طريقها بدعم من الحكومات ومن المؤسسات ومن الأغنياء (الأفراد) من الأمريكيين والأوربيين . ونجد أن الاستشراق الروسي يبرز بشكل أقوى منذ الثوره البلشفية سنة ١٩١٧ م .

إذ لابـد من دراسة القوم الذين يراد لهم أن يُستعمروا ، ولابد أن يعتقد الغربي أن العمل إنساني وحضاري ، كيف مُثّل الإسلام أمام الغرب ؟ أولاً لا وجود حقيقي للإسلام في الغرب لعدم وجود المؤسسات القوية القادرة على تمثيله ، وهذا ولّد فراغاً ومكّن المؤسسات الاستشراقية ومن ورائها عدد كبير من الدارسين الغربيين الذين لا يعرفون العربية ، ولكنهم يتلقون الصورة من خلال المؤلفات الاستشراقية .

لقد ظهرت دراسات تحليلية كثيرة في القرن العشرين عن الإسلام والمسلمين وعن القرآن الكريم ، وعن السنة النبوية ، وعن السيرة النبوية ، وعن الثقافة الإسلامية وعن الشريعة الإسلامية ، وهذه المؤلفات قامت بعقد دراسات مقارنة ، والمقارنات منذ القديم تستهدف شيئاً أساسياً وهو تصوير الرسول ﷺ أنه مصلح اجتماعي عكس ضرورات البيئة العربية في مكة . يقول جب (Gib) :

« إنه نجح لكونه أحد المكيين » بمعنى أنه عبّر عن الحاجيات المحلية ، ومهما اختلفت العبارات ما بين قسوة كاملة تتسم بسوء الأدب عند ذكر الرسول ـ عليه الصلاة والسلام ـ وهذا ما يقوله المستشرقون المتأخرون عن المتقدمين بأنهم أساءوا جداً ـ وبين دراسات أكثر موضوعية وحياداً . ومهما اختلفت الصورة تبقى هناك قضية أساسية وهي أن جميع المستشرقين متسامحهم ومتعصبهم يتأثرون بوسطهم الثقافي المعادي للإسلام إلا من أسلم منهم ، وهم قلة كما تعلمون مثل أتين دينيه ، صاحب « محمد رسول الله » و« أشعة من نور الإسلام » وهو فرنسي ، ومثل بوريس بوكاي الذي قارن بين القرآن والانجيل والتوراة ، ولما تبين له أن

الكتب السماوية المحرفة تتناقض مع العلم ، وأن القرآن لا يتناقض مع أية حقيقة علمية ثابتة عندئذ أعلن تشهده وإيمانه بنبوة محمد ﷺ ، وبأن القرآن كلام الله ، وهو من كبار العلماء الفرنسيين في الطبيعيات ، وهؤلاء قلة أمام الكثرة الكاثرة التي استمرت تصور الرسالة الإسلامية على أنها هرطقة ـ هرطقة اصطلاح يطلق على المنشقين عن الكنيسة النصرانية ـ فهم يرون أن الإسلام هرطقة وحركة خارجة عن النصرانية ، وأن الرسول عليه الصلاة والسلام لم يكن نبياً موحى إليه وإنما كان على حد أحسن تعبيراتهم وهو ما يقوله مونتغمري وات ـ أستاذ الدراسات الإسلامية بجامعة لندن ، وهو من أحدث الذين كتبوا في السيرة النبوية من المستشرقين في كتابيه : « محمد في مكة ، محمد في المدينة »6 (Mohammed At Medina, Mohammed At Mekka ـ وهو يقول : « إن محمداً صادق ، لأنه يخيل إليه أنه بعث نبياً ، وأنه يحمل رسالة ، وأنه يوحى إليه » .

هذا المستشرق ، لأنه يعيش في هذا القرن الذي تبلورت فيه علوم جديدة لم تكن موجودة عند المستشرقين في القرن التاسع عشر أو القرن الثامن عشر أو القرن السابع عشر أو مع البدايات الاستشراقية ، مثل علم النفس التحليلي ، علم الاجتماع والعلوم الاقتصادية والاجتماعية الحديثة ، لذلك نجد أن تقنية البحث عند مونتغمري وات Montogomry Watt تختلف عن التقنية القديمة من حيث أنه يمزج دراسته بهذه الألوان الجديدة من العلم ، وهذا قد يولد قناعة عند بعض القارئين ممن لا يعرفون السيرة النبوية معرفة دقيقة ، أو ممن لا يعرفون الإسلام بصورة تفصيلية ، فهو يزعم أن عملية الوحي إنما هي استشعار داخلي ولكن بصدق ، فهو لايشكك بصدق شعور النبي ﷺ بالنبوة ، ولكنه يظن أن هذا إنما هو استشعار داخلي وقناعة ذاتية دون أن يكون هناك شيء خارجي اسمه الوحي .

وعندما يأتي إلى قضية الاختلاف بين أسلوب الرسول ﷺ في أحاديثه وبين أسلوب القرآن المتميز هنا يلجأ إلى علم النفس التحليلي ، فيقول إن النبي عندما يقرأ القرآن على الناس يكون في حال يضعف فيها الوعي الخارجي ويعمل وينشط

اللاشعور أو العقل الباطن ، فعندئذ يكون الأسلوب مغايراً لأسلوبه عندما يكون في يقظته العقلية الكاملة أو وعيه الظاهر الكامل ، ومن هنا يأتي أسلوب الحديث مغايراً لأسلوب القرآن . نحن نعلم أن مغايرة أسلوب القرآن لأسلوب الحديث هو أحد الوسائل التى بنيت عليها موضوعات الإعجاز القرآني ، باعتبار أن أسلوب القرآن أسلوب فريد متميز عن الأساليب البشرية ، وأن الإسلام تحدى العرب ـ وهم أساطين البلاغة ـ بأن يأتوا بسورة من مثله فعجزوا ، وأن عدم استجابتهم للتحدي مع رغبتهم في ذلك يدل على أن الأمر كان عندهم ظاهراً بحيث تميزت أمامهم الحقيقة هو أن هذا أسلوب مغاير لأساليب البشر . ومن هنا تبرز أهمية هذه الفذلكة التي يقدمها مونتغمري وات لأنها تستهدف نقض قضية الإعجاز باعتبار أن هناك أساليب متغايرة تنجم إحداها عن الوعي الظاهر والثانية عن اللاشعور ، بالطبع مثل هذا إذا قُيِل ينبغي أن يطبق على سائر الأساليب لسائر الكتاب والشعراء والمفكرين في أرجاء الدنيا ، وإلا لماذا يختص محمد ﷺ وحده بالأسلوبين ؟ ونحن نعلم أن الدراسات المقارنة والدراسات الأدبية النقدية كلها مبنية على وحدة الأسلوب بحيث يقال إن هذا الكلام ليس من كلام فلان لأنه مغاير لأسلوبه .

إن محاولات إلقاء الرؤى الثقافية المعاصرة على الاسلام وهو منهج خطير ومن الناحية العلمية لا يمكن قبوله لأنه مجرد إسقاط تاريخى لرؤية ثقافية حديثة ، فقبل مونتغمري وات كان المستشرقون يحتارون في تفسير ظاهرة الوحي قبل أن تبرز فكرة التحليل النفسي التي جاء بها فرويد الطبيب المشهور في مطلع هذا القرن والتي أخذت مجالها في الدراسات النفسية والاجتماعية وفي عالم الرواية الأدبية .

كانت مشكلة الوحي تواجه المستشرقين ولا يتمكنون من إعطاء التفسير لها إلا باللجوء إلى الاتهامات التى سبق أن ذكرت على لسان الجاهلين في مكة عند نزول الإسلام ، وللأسف في دراساتنا الجامعية ، وربما أيضا المرحلة الثانوية كانت تطالعنا أسماء لدارسين يسمون دارسين غربيين ، وهذه الأسماء أصبح

يطلق عليها فيما بعد اسم الاستشراق أو المستشرقون ، وكانت انطباعاتنا عن البعض أنه معتدل ، فكان يقال لنا مثلا إن دانتي له تأثير كبير على نشوء الثورة الفرنسية ، والتمهيد لها ، ومعاداة الآراء الكنسية الباطلة والمخالفة للعلم ، ودانتي الذي أبرز والذي يعرفه ربما الكثير من العرب والمسلمين لأنه يأتي في المناهج الثانوية في كثير من الدول الإسلامية ، دانتي الذي أُظهر لنا بمظهر الشاعر النابه صاحب الكوميديا الإلهية التي ربطت عن طريق الدراسات المقارنة بقصة الإسراء والمعراج ، وربطت أحياناً في الدراسات الأدبية برسالة المعري « رسالة الغفران » ، دانتي قيل لنا إنه شاعر نابه وإن له تأثيراً في مجرى التاريخ الإنساني ، وإنه أحد الممهدين للثورة الفرنسية التى - في رأيهم - هي مصدر الحرية والمساواة والتحرر الإنساني الذي يظنون أنه شمل أهل الأرض خلال القرون الأخيرة على إثر ظهور تلك الثورة .

موقف دانتي من الرسول صلى الله عليه وسلم :

دانتي يضع النبي عليه الصلاة والسلام في طبقة متأخرة من طبقات الجحيم ، هذا الوجه الآخر من العملة لم يقولوه لنا ، وإنما فقط قالوا لنا إن له أثراً إيجابياً ، وعندما يقتنع الإنسان وهو صغير بأن هؤلاء هم نماذج الأبطال في التاريخ الإنساني ، وإنهم هم رجال الفكر ورجال التحرر ، ثم يأتي بعد ذلك - بعد أن يشب - ويقرأ مثل هذا الكلام لدانتى لن يغضب كثيراً ، لأن ماعرفه عن دانتى يخفف من هذا العمل ، ولأنه لم يعرف شيئاً عن محمد ﷺ ، فلماذا يغضب ؟ ولكن يبقى أن أشير إلى ما ذكرته في البداية من كون خطاب دانتي بالفرنسية العالمية المستوى ليس موجهاً للعرب ولا للمسلمين ، إنما هو في الأصل موجه لقراء الفرنسية ، وأن المراد تشويه صورة محمد ﷺ بغية الخلاص مما كانت تظنه الكنيسة ويظنه مفكرو الغرب حتى أعداء الكنيسة غزواً فكرياً إسلامياً .

نسب حسنات الاسلام إلى اليهودية والنصرانية :

إنَّ تلمس كل حسنات الإسلام ومحاوله نسبتها إلى أصول يهودية أو نصرانية ، هذا المنهج كان منذ البدء معمولاً به ولايزال حتى الوقت الحاضر يظهر في عبارات المستشرقين المعاصرين ، فالقضايا التي تتصل بتوحيد الإله ، وبطرح العقيدة الدينية يشار فيها إلى أثر بحيرا الراهب ، وأثر ورقة بن نوفل ، فكتب الحداد الذي لا نعرف اسمه ـ لأنه لم يصرح به ـ سواء في كتابه عن « المسيح والقرآن » أو « محمد والقرآن » أو كتبه الأخرى التى ظهرت حديثاً ، وهذه الدراسات التى قيل إنها للأستاذ الحداد ركزت كثيراً على هذا الجانب وهو أن محمداً ﷺ كان على صلة بورقة بن نوفل خلال خمسة عشر عامًا ، وكان هذا الوقت منذ زواجه بخديجة الذي يزعم الكاتب ورقة زوجه بها ، وهو أمر طبعًا منقوض تاريخياً لأنه معروف أن الذي زوجها هو عمها عمرو بن أسد ، ولكن المهم إيجاد الصلة بورقة الذي يقول إنه كان نصرانياً وكان على ثقافة كتابية ، وأن محمداً ﷺ تلقى عنه الوحي الأول ، ثم جاء الوحي الثاني في الغار .

هذه الكتابات الحديثة ، هذه الرؤى ليست جديدة ، وإنما منذ البداية كان المنهج يركز على أن حسنات الإسلام مقتبسة من سواه ، لعدم إمكان إنكارها لأن القرآن جاء بها ولأن السنة أثبتتها ، إذاً لا يوجد إلا طريق واحد وهو أن يقال : نعم إن الإسلام فيه هذا الجانب ولكنه مأخوذ عن النصرانية بواسطة ورقة بن نوفل ، والإسلام فيه هذه الحسنة ولكن الذي أوحى بها إنما هو بحيرا الراهب ، وبعضهم يريد أن ينسب الأمر إلى بعض اليهود الذين كانوا في شبه الجزيرة العربية ، ونحن نعرف تماماً أن مكة لم يكن فيها يهود .

القصص الديني :

نعم هناك أوجه تشابه في القصص الديني بين ما ورد في التوراة وشرحه التلمود ، والإنجيل ، وبين ما ورد في القرآن الكريم ، ولكن هذا التشابه لا يعود إلى كون القرآن اقتبس تلك الصور عن التوراة والإنجيل ، وإنما لكون الأصل

واحداً ، نحن لا ننكر أن الإنجيل وأن التوراة من عند الله ، ولكننا نقول ما أثبته القرآن من كون الإنجيل والتوراة لم يعودا كلمة الله تعالى بسبب التحريف الذي وقع والـذي لا يمكن تمييزه وتحديده وتخليصه بدقة من الحق ، فكون الوحي الإلهي واحداً وكون العقائد الدينية واحدة والشرائع هى التى تختلف ، هذا الأمر يؤدي بالطبع إلى أن يلتقي الوحي الإلهي للأنبياء جميعًا في بعض الجوانب .

ترجمات معاني القران :

هناك ترجمات كثيرة لمعاني القرآن الكريم قام بها المستشرقون وهي تزيد على خمس وسبعين ترجمة ، ونحن لا نعرف هذه التراجم ، بل لا تكاد تجتمع في مكتبة من مكتبات العالم الإسلامي ، وهذا بلاشك تقصير كبير ، إننا لا نعرف ماذا يكتب عنـا ، وكيف يترجم كتـاب الله تعـالى ، ومـاذا يقال في تصديره للعالم الغربي ، لابد أن نمثل أنفسنا وخاصة بعد أن أصبح عندنا العديد من المثقفين والكتاب ممن يعرفون اللغات الأجنبية ، يجب أن نتكلم عن أنفسنا ، ولا ندع المستشرقين يتكلمون عنا ويمثلوننا .

يقول جورج سيل George Sail في مقدمة الترجمة الإنكليزية لمعاني القرآن الكريم سنة ١٧٣٦ م : « أما أن محمداً كان في الحقيقة مؤلف القرآن والمخترع الرئيسي له فأمر لا يقبل الجدل ، وإن كان من المرجح مع ذلك أن المعاونة التي حصل عليها من غيره في خطته هذه لم تكن معاونة يسيرة ، وهذا واضح في أن مواطنيه لم يتركوا الاعتراض عليه بذلك ، يشير إلى آيات القرآن « إنما هو إفك افتراه وأعانه عليه قوم آخرون » وقول الحق تعالى : « إنما يعلمه بشر » المقصود أن هذه مقدمة لترجمة لمعاني القرآن إلى الإنكليزية ، وهي من أقدم الترجمات !! .

هنـاك دراسة لمالك بن نبي وهي « الظاهرة القرآنية » وفيها مناقشة دقيقة ومنطقية لما قيل من تشابه بين القصص الديني القرآني والقصص الديني التوراتي .

وينبغى أيضاً أن نلاحظ أن تمثيل الاستشراق للإسلام وللمسلمين بالنسبة للغرب ينعكس على قضايانا السياسية ، وعلى علاقاتنا مع الغرب حيث يتصور

الرأي العام الغربي أننا أمة همجية وأننا برابرة كما تزعم كثير من الدراسات ، وأننا لا نمتلك مقومات حضارية ، ولا نمتلك عقلية منطقية ، ولا نفكر في المستقبل ، هذا كله يمكن أن يؤدي إلى مشكلة في نطاق العلاقات السياسية والاقتصادية والعسكرية ، والصراع بين الشرق والغرب ، لذلك فإن قيامنا بتمثيل أنفسنا هو الحل الأمثل ، نحن الذين نطرح فكرنا وديننا وعاداتنا لكنه ينبغي أن نعترف أننا حتى الآن لم نمثل أنفسنا أمام أنفسنا ، أقصد لازلنا ندرس الإسلام ، ولازلنا ندرس أوضاع المسلمين وندرس شرائح كثيرة تاريخية ، وجغرافية ، واقتصادية ، واجتماعية ، وثقافية ، من خلال الدراسات الغربية والاستشراقية ، وأن مناهج جامعاتنا في أرجاء العالم الإسلامي مليئة بمثل هذه الكتب وحتى تلك الكتب التى ألفها عرب لو قارناها بدقة فإننا سنجد أن كثيراً من الأفكار مترجمة دون عزو عن الاستشراق .

فلابد إذن من أن نبني صرحنا الثقافي الفكري الديني بأنفسنا وأن تكون دراساتنا مستقلة ذات مناهج مستقلة ، ورؤى مستقلة ، وأن هذا الذي يطرح لا يكون متأثراً وغارقاً في بؤرة الاستشراق . أن نمثل أنفسنا أولاً عن طريق بناء الصرح العلمى والرؤى الإسلامية الخالصة المنبثقة عن كتاب الله تعالى وسنة محمد ﷺ ، ثم أن نعكس هذا على الغرب بترجمات إلى اللغات العالمية المختلفة ، لكن الذي حدث أن المستشرقين مثلونا أمام الغرب وبعد أن شوهوا الصورة تماماً خلال قرنين من الزمان عادوا إلى عكس الصورة ، فبدل أن يكون الإنشاء يخاطب به الغربي باللغة الألمانية أو الفرنسية أو الإنكليزية صار الخطاب بعد الترجمة للعربي وللمسلم الذي يقرأ العربية أو بعض اللغات الإسلامية الأخرى . إذن عكس الخطاب الذي شوه الصورة أمام الغربي ، بحيث قبل أن نُستعمر « لأننا بحاجة إلى الاستعمار ، قبل أن نُخترق لأننا لا نستطيع النهوض بأنفسنا ولئلا نبقى بعيدين عن الحياة الطيبة التي لابد أن تكون ثمرة من ثمرات الاستعمار وخيراته علينا !! » .

وتعكس الصورة منذ مطلع القرن العشرين إلى الآن بشكل ترجمة إلى لغاتنا فتحول الخطاب القديم إلى الأوربى إلى خطاب جديد للمسلم وبنفس الأفكار والتوجيهات التي تولِّد الشك في نفس المسلم .

أولاً : لأن التربة صالحة لبذر أية فكرة فلا توجد تربية إسلامية موجهة لكل أبناء العالم الإسلامي ، ولأجياله الصاعدة ، ولا يوجد تغذية بالقرآن والسنة ومفاهيم الإسلام بشكل يحصن الشاب المسلم عن تقبل مثل هذه الأفكار .

ثانياً : هذا الخطاب يحطم الأمة لأن المعنوية التي تأتيها من صلتها بالقرآن ، بالوحي الإلهى كتاباً وسنة ، واستشعارها بأنها الأمة الوحيدة التي تحمل وحياً إلهياً خالصاً من التحريف ، هذا الاستشعار يمكن أن يعيدها إلى مجد حضاري جديد ، والمجد الحضاري الجديد معناه وقف المصالح للعالم الغربي ، معناه توجه المنطقة توجهاً مستقلاً يحفظ كرامتها وشخصيتها وهويتها الإسلامية وثقافتها التاريخية وتطلعاتها نحو مستقبل أفضل .

قبل ثلاثة عقود في المرحلة الجامعية كان الأستاذ يتكلم بلسان الآخرين ، وطبعاً هناك أناس متدينون في القاعة ، ولازالت الطينة بصورة عامة فيها بقايا خير كثير ، ولازالت لم تتسخ كثيراً ، من الصعب أن يقول الإنسان ائتمر أبو بكر وعمر وأبو عبيدة على انتزاع الخلافة ، ولكن يستطيع أن يقول ذلك على لسان الأب لامانس ويسوق هذا الكلام ثم يسكت . والمهم أن الصورة التي تكونت في أذهان الطلبة الجامعيين أن هؤلاء الصحابة أناس يأتمرون نبيهم على انتزاع سلطة وخلافة دنيوية ، وأنهم ليس كما يقول المسلمون عنهم من كونهم ربوا على عين النبوة ، ونشأوا مع آيات الوحي وتمثلوها قولاً وعملاً وبما أنهم نماذج الإسلام الأولى فلا يعقل أن آخرين سيأتون بعدهم يصبحون نماذج أفضل . وهكذا فإن الإسلام ليس ديناً واقعياً يربى رجالاً نظيفين وأقوياء ، وإنما مجرد خيال ومثاليات .

كم أُثني على توماس كارليل Thomas Carlyle صاحب « الأبطال » الذي ترجم إلى العربية ، إنه جعل النبي يطلاً تاريخياً وأنه مستشرق منصف ، والآن اقرأوا فقرة من كلام كارليل عن القرآن ، يقول : « هو خليط مهلهل مشوش ، محل خام ، مستغلق تكرار لا نهاية له ، وإسهاب وإطناب ومعاضلة ، خام إلى أقصى الدرجات ، ومستغلق وبإيجاز غباء فارغ لا يطاق » . هذا الكلام نقله إدوارد سعيد ـ وهو أستاذ جامعي أمريكي نصراني من أصل عربي ـ نقله عن كارليل في كتابه « الاستشراق »[1] وكتاب « الاستشراق » هذا يعد من أقوى ما كتب في فضح المستشرقين ومناهجهم وتعريتهم ، ووضعهم في الإطار الكلي من قبل رجل ليس مسلماً ليقال إنه يتعصب للإسلام وللمسلمين ، وإنما هو رجل نصرانى ، ومنذ أن كُتب هذا الكتاب وصُدِّر إلى أسواقنا بالعربية سنة ١٩٨١ م تتالت كتابات مسلمين أستشيروا ، فظهرت عدة دراسات أثارت نفس القضايا الكبرى سواءً ما تعرض له إدوارد سعيد أو أخذت نماذج من الاستشرارق كالهولندي كما فعل الدكتور قاسم السامرائي في « الاستشراق بين الموضوعية والافتعالية » ، وكما فعل الدكتور زقزوق في محاضرته التى نشرت في سلسلة كتب مجلة « الأمة » عن الاستشراق ، وثمة كتاب يستحق أن يشار إليه وهو « مناهج المستشرقين » الذي طبعه مكتب التربية لدول الخليج العربي والذي يقع في مجلدين تحت عنوان « مناهج المستشرقين في الدراسات العربية والإسلامية » فلاشك أن هذا الكتاب يعد عملاً نقدياً رائعاً في مجالاته ، ولكن الكُتَّاب لم يتمكنوا أن يقولوا كل مايريدون لأنهم كتبوا بحوثاً ومقالات اجتمعت في المجلدين ، والأمر يحتاج إلى جهد أكبر ليُفحص كلام الاستشراق وكيف طُرح على الغرب وكيف تكونت صورة العربي والمسلم في ذهن الغربي المعاصر ، ثم إذا ما عُدِّل المخاطب أو المراد بالخطاب إلى الشرقي المسلم العربي ما الذي سينتج بعد ربع قرن إذا ترجم ستون ألف كتاب أو عشرون ألف منها إلى لغات العرب والمسلمين .

لا ينظر إلى الأمر من زوايانا ونحن ندرس في كلية قرآن وكلية حديث وكلية شريعة وكلية لغة عربية ، لا ينظر الأمر من هذه الزاوية ، وإنما ينبغي أن ننظر برؤية واسعة إلى العالم الاسلامي إلى تلك الأجيال التى تعد بالملايين والتي لا تعرف عن الإسلام إلا الشهادة وإلا بعض المظاهر العامة . ماذا لو نوقشت قضية الوحي الإلهي ، وتطبيقات علم النفس التحليلي عليه ؟ ألا يتسرب الشك إلى عقل خال وليس عنده من تصور لقضية الوحي الإلهي ؟ بالطبع ليس معنى ذلك أن هذه القضية هي من بنات أفكار هذا القرن ، نعم إن استخدام التحليل النفسي هو من أفكـار القرن لارتباطه بعلم معين أو فرع معين من فروع علم النفس ولكن قبل ذلك ماذا قيل ؟ قيل إن النبي عليه الصلاة والسلام يصرع ، ولكن المستشرقثين الذين تأخروا لما درسوا ظاهرة الصرع من الناحية الطبية وجدوا أن الدعوى لا يمكن أن تقبل لأن المصروع يفقد عقله ، أما رسول الله ﷺ فكان على أتم اليقظة والوعي واستحضار العقل بل شدة التركيز ، بحيث قال له الله تعالى ألا يفعل ذلك إشفاقاً عليه « لا تحرك به لسانك لتعجل به . إن علينا جمعه وقرآنه . فإذا قرأناه فاتبع قرآنه . ثم إن علينا بيانه » . وعده الله تعالى بأن يجمع ذلك له ، بأن يُحفظَّهُ إياه دون هذا التركيز العقلي المشدود ، فأين هذا من حال المصروع ؟ فالمصروع كما نعلم يهذي لكنه لا يأتي بقرآن مبين لا يتناقض إطلاقاً ، وعـدم التنـاقض إطلاقاً ليس إلا من صفات الله سبحانه وتعالى ، لذلك قال الحق : « ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيرا» .

أيضاً قالوا لنا بأن جوستاف لوبون الفرنسى الذي كتب « حضارة العرب » رجـل حصيف ، ورجـل عادل وهو يثني على العرب وحضارتهم ، وكتابه هذا اعتراف بمكاننا ، ولكنهم لم يقولوا لنا ماذا يقول جوستاف لوبون عن القرآن ، يقـول : « ليس في عامية القـرآن ولا صوتيتـه أو هويته الصبيانية التى هي من صفات الأديان السماوية ما يقاس بنظريات الهندوس » . يعنى لوبون يرى أن القـرآن الكـريم في لغته وفي أفكاره لا يرقي إلى الهندوسية ، ثم ينكر شمولية القرآن ، ويرى أنه مؤقت لعصره ، وأنه لا يحقق حاجات الفرد في عصور لاحقة بل يجعله سبب تخلف المسلمين .

إن خلط السم بالدسم ، بالثناء على الحضارة العربية وأنها تستحق الإشادة بها ، ومن ناحية ثانية الطعون في القرآن والرسول ﷺ ، وفي ظاهرة الوحي يعنى أن المقصود هو الطعن ، وأما الإطار بالثناء على حضارة العرب فهو للتخدير ، لأنه في حالة الوعي الكامل سيرفض القارىء الشتيمة ، ولكن إذا قيل له إنك إنسان نبيل ونابغة ومهذب ولا ينقصك إلا كذا ـ وهذا الكذا يفقد الإنسان قيمته ـ هذا هو الأسلوب والمنهج المتبع في معظم الدراسات الاستشراقية في القرن العشرين ، فهي لا تتجه إلى الأساليب المباشرة ، وإنما تتجه إلى تغليف الكلام .

وقد كتب جولد زيهر مئات البحوث عن الإسلام والمسلمين وعشرات الكتب الكبيرة ، وأشهر كتبه « مذاهب التفسير الإسلامي » الذي يمثل نضجه الثقافي حيث كتب قبل ذلك « دراسات إسلامية » و « العقيدة والشريعة » ، وهذا المؤلف المجري اليهودى أثر على كثير من أساتذتنا الذين تكلموا عن تاريخ الحديث النبوي في مطلع القرن ، واستمرت آراؤه تحظى باحترام العديد من الدارسين في الغرب هو وشاخت صاحب كتاب « أصول الفقه الإسلامي » . ولا يمكن في هذا البحث الوجيز استعراض كل ما قيل في هذا المجال وإنما المراد هو إيضاح أن الاستشراق وإن كان قد بدأ حركة دينية ثم تحول إلى حركة مقترنة بالسياسية بحيث اشتغل معظم المستشرقين بل كلهم إلا اليسير في دوائر المخابرات الاجنبية وخدموا وزارات الخارجية ، وهذا معروف عن أساطينهم مما لا يولد الشك في اقترانهم بالسياسة وأن مايكتبونه يراد منه خدمة واقع سياسي ، وأنه حتى بعد التطور الحديث من مطلع القرن العشرين وحتى الآن لازال يواصل خطاه ، وأن مايبدو عليه من تعميق لبحوثه بالإفادة والاستثمار للعلوم الحديثة لن يخلصه من الإطار القديم المرسوم له ، فأهداف طرح الشرق أمام الغرب بصورة مشوهة ثم عكس القضية لإضعاف ثقة المسلمين بأنفسهم ، بدينهم ، بماضيهم ، هذا كله إضافة إلى زرع بذور العنصرية والتفرقة بين الأمة الإسلامية بشتى الطرق .

وفيما يلي عرض لجملة من آراء المستشرقين بالسنة النبوية :

المستشرقون والسنة :

لم يفرد المستشرقون القدامى السنة بدراسات مستقلة بل ركزوا على العقيدة والقرآن والسيرة والتاريخ .

في نهاية القرن السابع عشر كتب هربلو De Herbelot وهو فرنسي (١٦٣٥ - ١٦٩٥ م) صاحب المكتبة الشرقية وهي دائرة معارف عن الشرق نُشرت ١٧٣٨ م - بحثاً في « حديث ، قصة ، خبر مسموع مقول ، أحاديث الرسول ، حديث عن أشياء قاله الرسول الزائف وقد نقل من فم إلى فم من شخص إلى آخر » .

وخلاصة رأيه أن جملة الأحاديث التى في الكتب الستة والموطأ والدرامي والدارقطني والبيهقي والسيوطى مأخوذة إلى حد كبير من التلمود .

ويلاحظ أنه يفرق بين السنة التى التزم المسلمون بتطبيق أحكامها وبين الحديث الذي هو مجرد خبر تاريخى غير موثوق !![2] .

كذلك يلاحظ في دراسة هربلو التكذيب للرسول ﷺ واتهامه بالزيف والألقاب الأخرى الشائنة . والزعم بأن المحمدية[3] مستقاة من التلمود ، واليهود الذين دخلوا في الإسلام ، مما سيتطور فيما بعد إلى الاستقاء من عدة ديانات وحضارات كانت على صلة بجزيرة العرب .

وكذلك اتهام المسلمين بعدم التمييز في دراسة أصول شريعتهم ، مما تبناه كولد تسيهر وشاخت وهما أبرز من تناول موضوع السنة من المستشرقين .

وقد جعل الزهري أول من جمع الحديث مما يولد فجوة تاريخية بين مرحلة النطق بالأحاديث وتدوينها مما يشكك في إمكانية الثقة بها .

وفي القرن الثامن عشر قسم المستشرقون حقول الدراسات الشرقية بصورة موضوعية ، وفي نهاية القرن برز الأمير كايتاني Caetani (١٨٦٩ - ١٩٢٦ م) وميور Muir (ت ١٩٠٥ م) وشبرنجر Sprenger (ت ١٨٩٣ م) . وكانوا

مهتمين بتاريخ السنة واعتقدوا الشك في صحة الأحاديث وسعوا للكشف عما أسموه (المادة الأصيلة للحديث) .

أفـاد من الثلاثة أحد المتضلعين بأصول اللغات السامية والتاريخ الإسلامي هو إجنـاس كولـد تسيهـر Ignaz Goldziher (١٨٥٠ - ١٩٢١ م) الـذي درس بالأزهر ، وهو مجري الجنسية يهودي الديانة ، وقد اعتبره المستشرقون ومن تأثر بهم الرائد الأول في دراسة الحديث ونقده بالاستعانة بمنهج النقد التاريخي ، حيث توصل إلى فكرة تطور الأسانيد والمتون في الفكر الإسلامي ، ولاشك في أهمية تأثيره على سير الدراسات الاستشراقية في حقل السنة ، ويرى أن وضع الحديث بدأ في جيل الصحابة المبكر ، وإن كان يثبت وجود مادة أصلية ، فهو يعترف بوجود أحاديث مكتوبة في الصحف في أيدي الصحابة ، لكنه رغم ذلك يرى أن التدوين للسنة لم يبدأ إلا فى القرن الثانى .[٤] وأن معظم الأحاديث - في رأي كولـد زيهـر - وضعتهـا الفـرق السياسية الكـلامية والمـذهبية في القرنين الثاني والثالث ، لذلك هى تعكس تطور المسلمين السياسي والفكري خلال القرنين ولا تمت غالبـاً إلى القـرن الأول بصلة ، ويركـز على الصراع بين الأمويين الذين يصورهم بصورة الطغاة الجهلة وبين العلماء الأتقياء وأنصار أهل البيت ، ويتهم الزهري بوضع حديث (لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد) . وقد عزا كولد زيهـر أصول الإسلام إلى اليهودية والمسيحية ، وأكد على تأثير الهلينية في تطور الإسلام ، وتأثير القانون الروماني في نمو التشريع الإسلامي .

لقـد صارت دراسـاته دستوراً للمستشرقين من بعده ، وقليل منهم انتقد بعض آرائه أو عدَّل فيها مثل فيوك Fueck (ت ١٩٣٩ م) وهوروفتس Horovitz (ت ١٩٣١ م) ، أمـا الأكثرية الساحقة فاكتفوا بتعميق آرائه بإضافة براهين جديدة أو تعميمها على حقول جديدة مثل كيوم Cullaume ونيكلسون Nickol-son وهاملتون كب Gibb وواط Watt وفنسنك Vensink (ت ١٩٣٩م) .

وقـد ركـز فنسنـك على أحـاديث العقيدة في كتـابه The Muslim Creed « العقيدة الإسلامية » في حين ركز جوزيف شاخت Schacht (ولد ١٩٠٢ م)

على أحاديث الأحكام في كتابه The Origin of mohammadan Jurisprodunce « أصـول الشريعـة المحمـدية » وكتـابـه الآخر Introduction to Islamic Law « مقدمة في الفقه الإسلامي » ، وهو يهودي الديانة بريطاني الجنسية ، وقد أكد شاخت على اختلاق الأحاديث ، وأثنى كيب وسافوري على كتابه ، واعتبره كيب أساساً لكافة الدراسات في الحضارة الإسلامية والتشريع الإسلامي في الغرب - على الأقل - في حين عده سافوري من أكبر علماء الشريعة الإسلامية في العالم .[٥]

وقد درس شاخت في مؤلفه (أصول الشريعة المحمدية) كتابي الموطأ لمالك والأم للشافعي ثم عمم نتائج دراسته على كتب الحديث والفقه الأخرى ، فقال بنـظرية « القـذف الخلفي » لتفسير تطور الأسانيد ، وتتخلص آراؤه في زعمه اختلاق الجزء الأكبر من الأسانيد ، واعتقاده أن أقدم الأحاديث لا يرقى إلا ما قبـل سنـة ١٥٠ هـ ، وأن الأحاديث اختلقها الفقهاء وأصحاب الفرق ، وأن الشافعى هو الذي استحدث مبدأ حجية السنة ، وكان العمل قبله على السنة المذهبية ، وقد كان أثره كبيراً على جيله من المستشرقين .

لقد طعن شاخت في سند مالك عن نافع عن ابن عمر بأن نافعاً مات ومالك صغير ، وهذا خطأ ، فمالك كان صاحب حلقة في مسجد المدينة في حياة نافع . وقـد رد روبسـون على شاخت في هذا السنـد في مقـاله « الإسناد في الحديث النبـوي »[٦] وفي هذه المقـالة عدل عن آرائه التي تابع فيها شاخت عندما نشر بحثـه[٧] ، حيث كان يشـك في جملة الأحـاديث ويرى أن ما يمكن عزوه إلى الـرسول ﷺ هو القرآن وحده . والملاحظ أن كيوم وواط وروبسون كلهم من رجال الكنيسة .

وقد ظهر توجه نحو دراسة موارد الحديث ونقد بعض وثائقه عند روبسون (ولد ١٨٩٠ م) الأستاذ في مانشستر منذ سنة ١٩٤٩ م ، وقد أثبت أن ثمة مادة أصلية من الأحاديث خلافاً لما ذهب إليه شاخت ومن قبله كولد تسيهر ، كما أنه لم يوافق كايتاني وشبرنجر (١٨١٣ - ١٨٩٣ م) في القول بأن أسانيد عروة بن الزبير (ت ٩٣ هـ) مختلقة ألصقها به المصنفون المتأخرون .[٨]

لقد أشار شبرنجر (ت ١٨٩٣ م) إلى تعاسة نظام الإسناد وأن اعتبار الحديث شيئاً كاملاً سنداً ومتناً قد سبَّب ضرراً كثيراً وفوضى عظيمة ، وأن أسانيد عروة مختلقة ألصقها به المصنفون المتأخرون . وكذلك مقاله « أصول تدوين الوثائق عند المسلمين » .(٩) ولكنه أثبت تدوين الحديث في عهد النبي ﷺ بالاعتماد على كتاب تقييد العلم للخطيب . وهذا ما خالفه فيه كولد تسيهر فيما بعد .

أما ميور معاصر شبرنجر فينتقد طريقة اعتماد الأسانيد في تصحيح الحديث لاحتمال الدس في سلسله الرواة ، ورغم أنه مثل شبرنجر أقر بأن ثمة مادة أصلية في الحديث لكنه اعتبر نصف أحاديث صحيح البخاري ليست أصلية ولا يوثق بها .

وأما كايتاني (ت ١٩٢٦ م) فقد ذكر في حولياته(١٠) أن الأسانيد أضيفت إلى المتون فيما بعد بتأثير خارجي لأن العرب لا يعرفون الإسناد ، وأنها استعملت مابين عروة وابن اسحق ، وأن عروة لم يستعمل الإسناد مطلقاً ، وابن إسحق استعملها بصورة ليست كاملة .

وقد أثبت هوروفتس (١٨٧٤ - ١٩٣١ م) معرفة عروة للإسناد ، وأن الإسناد دخل في الحديث منذ الثلث الأخير من القرن الأول . وألمح إلى الإسناد الجمعي عند الزهري حيث يفيد وقوفه على عدة أسانيد للمتن الواحد .(١١)

ولكن هوروفتس يرى أن العرب أخذوا فكرة الإسناد عن المدارس التلمودية عند اليهود . ويرى - ويوافقه كيوم - تشابه المسلمين واليهود في نسبة شرائعهما إلى نبييهما .(١٢)

ورد فيوك Fueck (ت ١٩٣٩ م) على جولد تسيهر فبرأ المحدثين والفقهاء من تهمة وضع الأحاديث ، وكشف عن منهج جولد تسيهر في التعامل مع الإسلام وأنه يستخدم المذهب المادي لنقد التاريخ(Materialistic) ومنهج الشك (Skepticisim) فانتهى إلى أن كل أحاديث الأحكام تعتبر زائفة حتى يثبت العكس .

أما مرجليوث المعاصر لكولد تسيهر (١٨٥٨ ـ ١٩٤٠ م) فقد تابع كولد تسيهر بل ذهب إلى أن الرسول ﷺ لم يترك أوامر ولا أحكاماً سوى القرآن ! ![١٣]

ويرى كيوم أنه لا يمكن إثبات صحة نسبة الأحاديث في الكتب الستة إلى الصحابة ولكن لعل بعضها تسلم نسبته .[١٤]

ويفسر كيوم قول الزهري : « إن هؤلاء الأمراء أكرهونا على كتابة الأحاديث » تفسيراً خاطئاً ليدلل على وضعه للأحاديث وهو فهم جولد تسيهر من قبله .

يتشبث نيكلسون بقول أبي عاصم النبيل : « ما رأيت الصالح يكذب في شيء أكثر من الحديث »[١٥] . فذهب إلى أن شواهده في دراسات محمدية لكولد تسيهر وأن أتقى العلماء كان يستعمل الغش في الحديث لتأييد أغراض سياسية ومذهبية .

وقد بين الإمام مسلم أن الكذب يجري على لسانهم ولا يتعمدونه . وقال يحيى بين سعيد القطان : « ما رأيت الكذب في أحد أكثر منه فيمن ينسب إلى الخير والزهد » والكذب هنا على لغة أهل الحجاز وهو مطلق الخطأ .

يرى كولسون وكيوم أن المحدثين يبحثون في الأسانيد شكلياً بدون الاهتمام بنقد المتون .

يقول كولسون : « إذا كانت سلسلة الإسناد متصلة ، وكان كل فرد من أفراده عدلاً ـ من وجهة نظرهم ـ فحينئذ قبلوا الحديث وصار شرعًا واجباً ، ولا يمكن بسبب الإيمان السؤال عن متن الحديث لأنه وحي إلهى فلا يقبل أي نقد تاريخي » .[١٦]

ويقول كيوم : « متى اقتنع البخاري بتحديد بحثه في سلسلة الرواة في السند مفضلاً ذلك على نقد المتن ، صار كل حديث مقبول الشكل حتمياً بحكم الطبع » .[١٧]

نماذج من نقد المستشرقين للأحاديث :

١ ـ كولد تسيهر واتهامه الزهري بوضع حديث « لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد . . . » مع أن الحديث تعددت طرقه عن غير الزهري .

٢ ـ استدلال كولد زيهر وكيوم ونيكلسون بحديث « سيكثر الحديث عني فمن حدثكم بحديث فطبقوه على كتاب الله ، فما وافقه فهو مني قلته أم لم أقله » .

٣ ـ زعم نيكلسون أن حديث شق الصدر أسطورة نشأت عن تفسير « ألم نشرح لك صدرك» ولو صح لدل على الصرع .

٤ ـ زعم واط أن قصة الغرانيق صحيحة لأنها في غاية الغرابة فلابد أن تكون حقيقة في جوهرها ، إذ لا يتصور أن يخترعها واحد ثم يقنع جماعة ضخمة بقبولها .[١٨] والحق أن عددا كبيراً من علماء المسلمين أنكرها مثل ابن خزيمة والبيهقى وعياض وابن العربي والرازي والقرطبي والعينى والآلوسي والشوكاني .

٥ ـ تكذيب كيب لحديث « من كذب عليّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار » بحجة أنه وضع للرد على حركة الوضع !![١٩] مع أن الحديث متواتر ، رواه مائتان من الصحابة وله أكثر من أربعمائة طريق .[٢٠]

٦ ـ دعوي فنسنك أن حديث « بنى الإسلام على خمس . . . » موضوع بعد الالتقاء مع نصارى الشام والتأثر بهم ،[٢١] متناسباً أن الشهادتين تردان في الأذان والصلاة !! .

٧ ـ يشكك موريس بوكاي ببعض الأحاديث في صحيح البخارى في كتاب بدء الخلق وكتاب الطب لأنها لا توافق العلم الحديث ، والأحاديث التى تكلم فيها من المشكل الذي تكلم فيه العلماء القدامى .[٢٢]

إن أخطاء المستشرقين في موضوع السنة يمكن أن ترجع إلى عوامل متباينة منها :

١ ـ عدم تذوق اللغة العربية بالقدر الكافي .

٢ ـ ضحالة الفهم للثقافة الإسلامية وتاريخ صدر الإسلام .

٣ ـ إهمال المنهج النقدي عن المحدثين .

٤ ـ التعسف في تفسير النصوص بسبب الأهواء الدينية والقومية .

الخاتمة :

الاستشراق حقق كثيراً من أغراضه لكنه لم يستنفد تلك الأغراض ، لذلك هو يواصل التأليف ويواصل الحوار في الندوات والاجتماعات الاقليمية والاجتماعات الدولية وهو ماض بمؤسساته الضخمة وإمكانات نشره الهائلة يصدر دورياته الثلاثمائة والتى تتناول المسلمين من شتى النواحي ، وإذا كان الأمر كذلك فما العمل ؟

العمل يتلخص في جانبين :

الأول : أن نمثل أنفسنا أمام أنفسنا ، بأن تقوم مؤسساتنا العلمية برسم الصورة الثقافية ، والتاريخية ، والعقدية لأمة الإسلام دون أن تخضع للأفكار المسبقة التي رسمها المستشرقون ، فهذا جانب مهم وأولي ، وهو أحرى بالاهتمام لأن فيه تحصيناً للأمة .

والثاني : يتحقق إذا بلغنا المستوى المناسب من تهيئة أصحاب الخبرات فنقوم عندئذ بتمثيل أنفسنا أمام الآخرين وبلغاتهم . هذا هو طريق المنافسة الصحيحة وفي ذلك فليتنافس المتنافسون .

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .

الهوامش

(١) الاستشراق ١٦٩ .

(٢) de Herbelot, B, Biblotheque Orientale P. 416, 827

وراجع عنه نجيب العقيقي : المستشرقون ١ : ١٥٩ .

See also Von Denffer, A, Literature on Haolith in European Languages, P. 12 – 14

(٣) يسمي الكثيرون من المستشرقين الاسلام بالمحمدية نسبة إلى نبينا محمد ﷺ قياساً على المسيحية . وهذه التسمية مبتدعة لا أساس لها في الاسلام وتاريخه الثقافي .

(٤) إن دراسات سزكين وحميد الله والأعظمي تفند ذلك بالطبع .

(٥) R. M. Savory. Introduction to Islamic Civilizaition P. 54

(٦) Robson, The Isnad in Muslim Tradition P. 22– 23

(٧) Robson, Muslim Tradition: The Question of Authenticity in Memoirse and Proceed- ings of the Manchester Lit– Philosophical society q3, (7), 1951– 1952 P. 84– 102

(٨) Sprenger, A., On the Origin and Progress of Writing down historical Facts among the Musulmans in Journal and Proceedings of the Asiatie of Bengal 25, 1856, P. 303– 318

(٩) On the origins of Writing down historical ecords among Muslmans 1837 P. 381

(١٠) Annali dell Islam. Milan – 1905

(١١) Horovitz, J., AL Ter Und Ursprung des Isnad Der Islam, 8, 1918, P 39– 47

(١٢) Robson; Muslim tradition, The Wuestion of Authe ntieiry P. 100. AND: Cuillaume, Muslim Hadition P. 53– 54

(١٣) Margoliouth, Early Development of Islam 1914

(١٤) Guillaume, A : The Traditions of Islam,P. 17.50, Oxford – 1927

(١٥) ابن عدي : الكامل ١ : ٤٦ أ .

(١٦) Coulson : Europeon Criticisim of Hadith Lit. P. 317– 321

(١٧) Cuillaume: The Tradition of Islam. P. 55

(١٨) Watt; Mohammed, Prophet and Statesman P. 61

(١٩) Gibb ; Mohammedanisim P. 82– 84

(٢٠) المناوي : فيض القدير ٦ : ٢١٦ .

(٢١) Wensink ; Muslim Greed P. 32

(٢٢) Bucaille; The Bible, Quran, and Science P. 242– 248

المنهج السلفي بين النصيين والعقليين
مفاهيم ينبغي أن تصحح

أ . د/ محمد السيد الجليند
أستاد ورئيس قسم الدعوة
بكلية الشريعة بجامعة قطر

نشأ في تاريخ الفكر الإسلامي مدارس متعددة ، تختلف فيما بينها حسب المنهج الذي ترتضيه وحسب موقفها من قضايا الفكر الإسلامي المتصل بأصول الدين وفروعه ، ومع اختلاف هذه المدارس فيما بينها في كثير من القضايا إلا أنها كلها تزعم لنفسها أنها المعبر الحقيقي عن موقف الإسلام من هذه القضايا الخلافية ، وكل مدرسة تدعي لنفسها أنها فقط على حق وغيرها على الباطل وبدون دخول في تفصيلات النزاع القائم بين هذه المدارس مع كثرته وحدته سوف أوضح هنا موقف سلف الأمة من أهم هذه القضايا حتى نعلم ما عند كل فريق من هؤلاء إن حقاً وإن باطلاً وحتى نكون على بينة من أمرنا حين نرفض أو نقبل دعوى القائلين : أن السلف نبذوا العقل واكتفوا بالأخذ بظاهر اللفظ ، وحتى يتضح للقارىء الكريم مدى المغالطات التي يرددها البعض حول موقف السلف .

ولقد حاول بعض أتباع هذه المدارس أن يثير كثيراً من الشكوك حول مواقف السلف من بعض القضايا الفكرية يبتغي بذلك صرف نظر الباحثين عنها أو على الأقل صرف اهتمامهم بها ، بالتشكيك في قيمة تراثها ، تارة يتهم السلف بتحقير العقل ونبذه والتهوين من شأنه ، وتارة يتهمهم برفض جميع وسائل المعرفة الحسية وقصر جميع المعارف على النقل فقط ورفض دليل العقل . . و . . إلخ .

وهنا على الجانب الآخر فريق ممن يدعي الانتماء للسلفية يلوح في وجوه الناس بإحدى يديه بما يعرفه من بعض قضاياها ويضرب بيده الأخرى ما يجهله من بقية القضايا ، فيهدم بإحدى يديه ما بنته اليد الأخري . وكثيرا ما أصيب الموقف السلفي من جراء هؤلاء بجهلهم تارة ، وبتعصبهم المذموم تارات .

وسبب الموقف الأول في نظري أن أتباع هذه المدارس المختلفة لم يكلفوا أنفسهم عناء البحث ومناقشة آراء أصحابها لمعرفة ما فيها من زيف وباطل كما هو شأن الموقف العلمي الذي يدعون أنهم حماته ورواده ، ولكن شاءت لهم أهواؤهم أن يقلدوا بدلاً من أن يمحصوا ويفندوا وما أسهل التقليد والاتباع وما أصعب التمحيص والنقد لمعرفة الزيف من الأصيل ، ولاشك أن هؤلاء الخصوم

التقليديين إذا قرأوا تراث السلف في كتبهم سيتغير موقفهم عما هو عليه الآن إذا كانوا دعاة حق كما يدعون : « انك لا تهدي من أحبب ولكن الله يهدي من يشاء » .

أما سبب الموقف الثاني فإن أتباعه وإن كانوا يدعو الولاء للسلف إلا أن مسلكهم في الدعوة إليه يحمل معه من عوامل التنفير والترهيب أكثر مما يحمل من عوامل الترغيب والتقريب ، يضاف إلى ذلك أن القدر الذي معهم من المعرفة بموقف السلف ينم عن تعصبهم لجزئيات وفروع وتساهلهم في كليات وأصول وهذا كان مدعاة للطعن في الموقف بكاملة .

ولقد رأيت أن أوضح في هذا البحث موقف السلف من قضية المعرفة عموماً ومدى اعمالهم للعقل واهتمامهم به في مجاله وإن تمسكهم بالنص إنما كان من منطلق عقلي أيضاً خاصة في تلك القضايا الغيبية التي أرشدنا إليها القرآن لأنها هى التي توجه إليها الشكوك وتثار حولها الشبهات وبالإضافة إلى ذلك هي الأصل الذي تبني عليه المواقف المختلفة من قضايا الفكر الإنساني كله . وعلى الباحث المنصف أن يقارن بين ما عند السلف وما عند غيرهم من هذه القضايا ليقبل أو يرفض عن وعي وإدراك بدلاً من أن يقبل عن جهل أو يرفض عن جهل .

ولقد جربت المدار المختلفة قضايا الفكر اليوناني وخابرته فأخذت منه ماراق لها ، وتأثرت به ورفضت منه ما لم يتفق ومنهجها الفكري العام ونبهت إليه . ولقد برز في كل مدرسة أعلام في المذهب ودعاة إليه التف حولهم كثير من الأتباع والمقلدين ، فبرز في ميدان الفلسفة أمثال الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد ، وبرز في مجال الاعتزال أمثال النظام والخياط والعلاف وعبدالجبار . كما برز في ميدان الأشاعرة أمثال الباقلاني ، والجوينى والغزالي والرازي ، فمن أراد أن يؤرخ لأي مدرسة من هذه المدارس فلابد له من الوقوف أمام أعلام هذه المدرسة أو تلك يأخذ عنهم وينسب إليهم . وينبغى أن يكون الأمر كذلك في تبيان موقف السلف من القضايا المختلفة إذ لابد من الرجوع إلى أعلامهم المبرزين في المجالات المختلفة لنأخذ عنهم آراءهم حتي نستبين حقيقة الموقف

أخذاً عنهم لا عن غيرهم . ولقد برز في الموقف السلفي أعلام مبرزون خلفوا لنا تراثاً هائلاً معبراً عن رأيهم المستند في أصوله إلى الكتاب والسنة أمثال ابن حنبل ، وابن المبارك ، والخلال ، والأثرم والبيهقي ، وابن تيمية ، وابن القيم . . الخ . وكان خير من مثل الموقف السلفي في جانبيه النظري والتطبيقى هو ابن تيمية وتلميذه ابن القيم . ذلك أن ابن تيمية قد أتيح له من الأطلاع والاستيعاب ما لم يتح لسابقيه ، فكانت شخصيته موسوعية مستوعبة للثقافة الإسلامية بجوانبها المختلفة كما اطلع على الثقافة اليونانية ووقف منها موقف الناقد المنصف الخبير بمأتى الآراء وغاياتها ، وقارن بين ما عند اليونان وما عند السلف من مناهج ونظريات خاصة ما يتصل منها بالأمور الغيبية فوجد البون شاسعاً بين أسس اليقين عند السلف وعند اليونان ، ولقد بت الدهشة والحيرة عند ابن تيمية من موقف هؤلاء الذين قدسوا تراث اليونان ونزهوه عن النقد والتمحيص وجعلوه فوق مستوى الشكوك والشبهات . مما جعل ابن تيمية يكرث حياته كلها للدفاع عن أس اليقين عند السلف وبيّن للذين خدعوا أنفسهم بتراق اليونان أن ما عند المسلمين أصلح وأوثق مما عند غيرهم وأنهم بذلك يستبدلون الذي هو أدنى بالذي هو خير .

ولقد علت نبرة التقديس للتراث اليوناني في فترة من تاريخ أمتنا إلى الحد الذي جعل بعض المفكرين يخضع النصوص الدينية لمفاهيم الثقافة اليونانية إذا ظهر تعارض بينهما وظهر تبعاً لذلك ما يسمى بحركة التوفيق بين العقل والنقل . وصرح الرازي في نهاية العقول[1] بأن الدلائل السمعية لا تفيد اليقين ، وأنه إذا تعارضت الدلائل العقلية مع الدلائل السمعية وجب تقديم العقل ، وصاغ قانوناً أسماه « أساس التقديس » بناه كله على هذه القاعدة . وصرح بعضهم بأن العقل أصل في إثبات الشرع وأن تقديم العقل واجب عند التعارض مع النقل لأن تقديم النقل على العقل يقدح في العقل والنقل معاً .[2]

ونود في هذه الدراسة أن نبين أسس اليقين التي أرتضاها السلف في بيان دلائل أصول الدين ، ومدى اعتبارهم للعقل الصريح وأخذهم به ، وأنهم حين

يقولون بتقديم النقل ـ في بابه ـ على العقل فإن هذا التقديم مبني عندهم على أساس عقلي أيضاً .

وهذه الأسس تعبر في حقيقتها عن نظرية في المعرفة أخذ بها أعلام السلف لاحقهم من سابقهم . لأنها في أصولها مستمدة من الكتاب والسنة نصاً لا تأويلاً وفي نفس الوقت طبقوها في دراساتهم المتنوعة ، وتختلف هذه الأسس فيما بينها حسب طبيعة موضوعها ، فإن البحث في دلائل أصول الدين يختلف في منهجه ووسيلته عن البحث في مسائل الفروع ودلائلها ، ذلك أن البحث في قضايا أصول الدين ينتمي في طبيعته إلى عالم لا علاقة له بعالم المحسوسا إلا بالمشاركة في الأسماء فقط . ومن هنا كان البحث فيه يختلف عن البحث في عالم المحسوسات من حيث المنهج والوسيلة .

ويتفق السلف فيما بينهم على أن قضايا أصول الدين والأمور الغيبية تستند في دلائلها على مصدرين أساسيين ، هم النقل الصحيح من كتاب وسنة ، والأخذ بقياس الأولى في إثبات الغيبيات . وهذا القياس عقلي في أساسه وعقلي في خطوات تطبيقه وهو مأخوذ من إشارات القرآن الكريم له في مواضع متكررة ، أما في نواحي المعرفة الأخرى ومنها مسائل الفروع ودلائلها فإنها تستند في دلائلها إلى الكتاب والسنة إن وجد النص ، وإلا فيؤخذ فيها بقياس التمثيل الذي نستدل فيه بجزئي على جزئي آخر ، أو بقياس الشمول والسير والتقييم كما هو الشأن في الدراسات الفقهية ، ثم هناك وسائل أخرى مشتركة بين المعارف المختلفة وهي العقل الصريح ، والتجربة والمتواترات .

فتكون أسس المنهج عند السلف قائمة على الوسائل الآتية : ـ

(أ) النقل الصحيح من كتاب أو سنة إن وحد ذلك .

(ب) العقل الصريح .

(جـ) قياس الأولى .

(د) المتواترات .

(هـ) التجربة الحسية .

وهـذا الـترتيب مقصود حسب أولوية الموضوع وأهميته ، فالقضايا الدينية يؤخذ فيها بالنقل ، والعقل الصريح ، وقياس الأولى والعلوم الأخري يؤخذ فيها بالتجربة والمتواترات ويشترك معهما العقل في الاستنباط والقياس وسوف نتكلم بالتفصيل عن كل منهما : ـ

الدليل النقلي :ـ

يطلق الدليل النقلي على الأدلة المأخوذة من الكتاب والسنة نصاً لا تأويلاً ، وقد اشتمل الكتاب والسنة على بيان ما يحتاج إيه المسلم من الأدلة المأخوذة من الكتاب والسنة من معرفته بأصول الدين وفروعه ، ولقد نقل الصحابة والتابعون عن الرسول ﷺ ألفاظ القرآن ومعانيه وبينوا دلائله ومراد الرسول من كل آية . يقول أبو عبد الرحمن السلمي : كنا نتعلم العشر آيات من القرآن الكريم ولا نتجاوزها حتى نعلم ما فيها من علم وعمل»[٣] ، وقيل لسلمان الفارسي لقد علمكم نبيكم كل شيء حتى الخراءة[٤] يعني طريقة الاستنجاء ، والنصوص في ذلك كثيرة جداً عن الحصر في مثل هذا المقام ، ولما نزلت الآية الكريمة ﴿ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي ...... ﴾ الآية . أيقن السلف أن جميع ما يتصل بالأمور الدينية صغيرها وكبيرها قد بينها الرسول أوضح بيان وأكمله . ومن هنا لم يفسحوا مجالاً لغير النقل في الدلالة على أصول الدين وفروعه في هذه الفترة المتقدمة إلا في المسائل التي لم يرد بشأنها نص من قضايا الفروع فقط .

ودلالـة الكتـاب والسنـة لم تكن قاصرة عندهم على مجرد الإخبار بها عن الرسول المعصوم فقط . حتى لا تفهم كلمة النصيين على أنها تعني الجمود على ظاهر النص . وإنما أمتازت دلالة النقل بميزتين :ـ

الأولى : أنها خبر المعصوم عن الله سبحانه وكانت بين جيل الصحابة قطيعة الثبوت والدلالة معاً .

الثاني : أن هذا الخبر في ذاته يشير إلى دلالة عقلية متضمنة فيه ، غابت عن عقول البشر ، فتكون الآية أو الحديث مذكرة للإنسان بما غاب عنه من الأدلة

العقلية ، وفي نفس الوقت هى خبر المعصوم من الخطأ عن الله سبحانه . وذلك كالأمثال المضروبة في القرآن الكريم ، التى لفت القرآن نظرنا إليها للاعتبار بها والقياس عليها . قال تعالى : ﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَٰذَا الْقُرْآنِ مِن كُلِّ مَثَلٍ﴾(٥) والأمثال المضروبة في القرآن تعتبر أمثلة عقلية واقعية برهانية يقينية . لأنها تستند في إفادتها اليقين على الوقائع المحسوسة التي جربها السابقون أفراداً كانوا أو جماعات سواء في ذلك قياس الشمول أو قياس التمثيل .

وأدلة القرآن نوعان : أدلة تتصل بأصول الدين والأمور الغيبية وأخرى تتصل بمسائل الفروع ، فإذا وجد الدليل النصي على مسائل الفروع فيمتنع الاجتهاد والرأي ، وإذا غاب النص عن المسألة فقد يؤخذ فيها بقياس الشمول أو بقياس التماثل وهذا من عمل العقل المجتهد فيما لم يرد بشأنه نص .

أما الأمور الإلهية والغيبية فينبغي الاقتصاد فيها على ما ورد به النص والسكوت عما سكت عنه النص ولا يتجاوز ذلك . ولا يجوز الأخذ فيها بقياس التماثل الذي تستوي فيه جميع أفراده ولا بقياس الشمول الذي يستوي فيه الأصل والفرع ، وهذا منطق عقلي صحيح أيضاً ، فإن الله ليس كمثله شيء فلا يقاس بالناس ولا يجوز أن يدخل هو وغيره تحت قضية كلية تستوي أفرادها ، كما لا يجوز أن يمثل بعبده ولا يمثل عبده به ، والأمور الغيبية التى أخبر عنها القرآن الكريم مثل قضايا البعث والحساب ، ليس فيها مما في الدنيا إلا الأسماء فقط ، كما قال ابن عباس في الحديث الصحيح أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر » من هنا رفض السلف الأخذ في المسائل الغيبية بالرأي والاجتهاد وأوجبوا الاقتصار على ما ورد به النص الصحيح ، وهذا الموقف في حد ذاته موقف عقلي صحيح إذ ليس من حكمة العقل أن يقحم نفسه في مجال ليس مؤهلاً للبحث فيه بدون دليل ، وليس معه من أدوات التعرف عليه إلا النص الصحيح ، ومن هنا كان النقل عندهم أساساً لليقين في كل ما ورد فيه النقل من قضايا الأصول والفروع على سواء ، ولما حاد الفلاسفة والمتكلمون عن هذا المنهج في المطالب الإلهية لم يصلوا فيها إلى اليقين . وإنما انتهوا إلى الحيرة

والاضطراب وتباينت آراؤهم وتناقضت أقوالهم فأثبت هذا ما نفاه غيره ، وأوجب هذا ما أحاله ذاك .

يقول أبو عبدالله الرازي معبراً عنه حيرته واضطرابه : لقد جربت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما وجدتها تشفي عليلاً ولا تروي غليلاً ، ووجدت أقرب الطرق طريقة القرآن الكريم ، أقرأ في الإثبات قوله تعالى : ﴿ إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّـٰلِحُ يَرْفَعُهُۥ ﴾ واقرأ في النفي ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ﴾ ومن جرب مثل تجربتي عرف مثل معرفتي » .(٦)

ويقول الشهرستاني في مقدمته لكتاب « نهاية الأقدام » معبراً عن حيرته وحيرة المتكلمين معه في هذه المسائل :ـ

وقد أسار إليّ من أشارته غنم ، وطاعته حتم ، أن أجمع له من مشكلات الأصول ما أشكل على ذوي العقول ، ولعله استسمن ذا ورم ونفخ في غير ضرم . ولعمري .

لقد طفت في تلك المعاهد كلها وسيرت طرفي بين تلك المعالم
فلم أر واضعاً كف حائر على ذقن أو قازعاً سن نادم(٧)

ولعل موقف الفلاسفة والمتكلمين من قضايا إثبات وجود الله ومقارنته بمنهج القرآن في إثبات هذه القضية يوضح لنا الفرق بين سلامة المنهج الذي أخذ به السلف ومنهج المتكلمين والفلاسفة خاصة في الإلهيات .

فالفلاسفة والمتكلمون أخذوا بدليل الممكن والواجب ، أو الجوهر والعرض ، فلم يثبتوا بدليلهم رباً خالقاً للعالم ولا إلها معبوداً يقصده المسلمون في عبادتهم وإنما أثبتوا واجباً عقلياً ، أو جوهراً قائماً بنفسه . وهذا لا وجود له إلا في العقل فقط فيكون وجود الله حسب دليلهم قاصراً على وجدان العقل وتصوره له فقط . عكس ما عليه أهل الملل قاطبة .

وقد وهم بعض الباحثين فظن ـ خطأ ـ أن دالة النقل لا تكون إلا من جهة أخبار الصادق به فقط ، فأخذ يطلق لفظ النصيين على سلف الأمة بقصد التنفير منهم لاتهامه لهم بالجمود . . ونسي جهة الدلالة الأخري التى هي في نظر السلف

أهم وأولى ، أعني اشارة القرآن إلى الأدلة العقلية المتضمنة في آياته ، والتيى نبهنا إليها فيما سبق ، وإذا كانت جهة الدلالة الأولى تناسب من آمن برسالة محمد وأنه صادق فيما أخبر به ، فإن جهة الدلالة الثانية تناسب من يشك أو من أراد أن يعمل عقله فيما جاء به الرسول بقصد الاقتناع الذاتي .

ولقد ترتب على هذا الوهم الخاطىء أن شكك بعضهم في دلالة النقل وقال أنها لا تفيد اليقين « لأنها متوقفة على معارف ظنية هي الفقه والنحو والتصريف والمجاز والاضمار والتخصيص والاشتراك والنقل . . وعدم كذب الناقل وعدم وجود المعارض العقلي ، وعدم هذه الأمور كلها ظني لا يقيني .

فكيف تكون دلالة النقل يقينية وهي متوقفة على هذه الأمور وهي ظنية .[٨]

وقد أقام الرازي هذا القانون في رفض دلالة النقل على أساس أن جهة دلالته متوقفة على كونه خبر المعصوم فقط . ولو تنبه الرازي وغيره إلى جهة الدلالة الثانية لما وقع في هذا الخطأ ، وقد وضع ابن تيمية كتابه « شرح أول المحصل » بين فيه أن دلالة النص ليست متوقفة على جهة نقل المعصوم فقط وإنما يجمع النقل في دلالته بين جهتين . . كونه خبر المعصوم من جانب ، وإشارته المتكررة إلى الأدلة العقلية المتضمنة فيه من جانب آخر . كما وضع كتابه « درء تعارض العقل والنقل » لبيان تهافت الدعوى القائلة بأن دلالة النقل قد يعارضها دليل العقل . وأنه يجب تقديم العقل عند التعارض .

والذين يرفضون دلالة النقل أو يتشككون فيها بنوا موقفهم هذا على أساس أن النقل قد جاء بأمور تناقض ما استقرت عليه عقول الناس .

وهذه الدعوى تدل على أنهم جاهلون بجهة دلالة النص وبحقيقة العقل معاً . إذ ليس كل ما يدعيه الناس عقلاً يكون صريحاً في دلالته ، وليس كل ما يدعيه الناس نصاً يكون صحيحاً في متنه ولا في سنده . ولكي تكون دلالة النص يقينية لابد أن يكون النص صحيحاً في متنه وفي سنده ، ولكي يكون العقل يقينياً لابد أن يكون صريحاً في دلالته على المطلوب فإذا توافر هذان الشرطان في العقل والنقل معاً استحال أن يكون بينهما تعارض أبداً . ذلك أن غاية النقل والعقل

معاً واحدة في الوصول إلى الحق اليقين . والوسائل التى تؤدي إلى غاية واحدة لا تتعارض وإنما تتعاضد .

وأهل العلم بالحديث المهتمون بعلم الرسول ، العالمون بأخباره ومقاصد أفعاله اجتمع عندهم من العلوم الضرورية بمقاصد الرسول ومراده ما لا يمكنهم دفعه عن قلوبهم ، ولذلك كانوا متفقين على يقينية الدليل النقلي آية كان أو حديثاً وذلك من غير تواطؤ ولا تشاعر بالكذب ، وكل ما تواتر لفظه أو لفظه ومعناه أفاد اليقين كتوتر شجاعة خالد . وشعر حسان وكر حاتم ، وعدل العمرين ، وفقه الأئمة الأربعة ، وطب جالينوس وأبقراد ، وحكمة سقراط ومنطق أرسطو ، ونحو سيبيويه ، وأهل العلم بالحديث يعلمون من مراد الرسول بكلامه ومن مقاصده بأفعاله أعظم مما يعلمه الأطباء من كلام جالينوس وأبقراط ، وأهظم مما يعلمه الفلاسفة من حكمة سقراط ومنطق أرسطو .

وألفاظ الرسول وأفعاله منها ما هو متواتر عند العامة والخاصة ومنه المتواتر عند الخاصة فقط .

ومنه ما يعلمه بعض الناس ، وإن كان عند البعض الآخرى مجهولاً . .

ومنه ما هو يقيني عند البعض ، وإن كان عند الأخرين مظنوناً أو مكذوباً .

وأهل الاختصاص بكل فن أو علم يتواتر عندهم في هذا الفن من أقوال سلفهم ما لا يتواتر عند غيرهم ممن لم يشاركهم الاهتمام بها أو ليس على درجتهم في العلم بها ، وكذلك الفقهاء يتواتر عندهم من أقوال الأئمة الأربعة ما يجهله غيرهم .

ويتواتر عند النجاة من أقوال الخليل وسيبيويه ما يجهله غيرهم .

ويتواتر عند الأطباء من كلام جالينوس وأبقراط ما يجهله غيرهم ، وهذا شأن أهل كل اختصاص ، وأهل كل فن ، والناس بطبعهم أعداء ما جهلوا . فالجاهل بأقوال الرسول وأفعاله ولم يعلم مراده من أقواله ومقاصده من أفعاله قد ينكر ماهو متواتر عند غيره ، وقد ينكر وجه دلالته على المراد لجهله بذلك . وهو لا يملك دليلاً على إنكاره إلا عدم علمه بدليل إثبات النص أو جهة الدلالة منه .

ولقد بلغ الرسول أمته أصول الدين وفروعه ، ونص على كل ما يعصم الناس من المهالك نصاً قاطعاً للعذر . . ولقد قال أبو ذر رضى الله عنه « لقد توفى الرسول ﷺ وما طائر يقلب جناحيه إلا ذكر لنا منه علماً[٩] وقال ﷺ : ما تركت من شيء يقربكم إلى الجنة إلا وحدثتكم عنه ولا من شيء يبعدكم عن النار إلا وقد حدثتكم عنه[١٠] وجهل البعض ببيان الرسول لهذه الأمور لا يعني أبداً عدم بيان الرسول لها ، بل يدل فقط على جهلهم بها . وجهلهم ببيان الرسول ليس دليلاً على عدم بيان الرسول .

١ـ من خصائص الدليل النقلي :

ومن خواص الدليل النقلي أنه دليل جزئي معين يدل على جزئي متعين في الخارج ودلالة الجزئي على الجزئي لابد فيه أن يكون عين الدليل يلزم عنه عين المدلول ، وهذا هو عين اليقين في كل برهان فيكون العلم بعين الدليل موجباً بعين المدلول . أما إذا كان الدليل كلياً مثل أدلة الفلاسفة والتكلمين ـ فإن مدلوله يكون أمرفا كلياً عاماً ، والمعاني الكلية العامة ليس لها وجود خارج . التصور العقلي ، وليس لها تعين في الخارج ومن هنا كانت المعاني الكلية قاسماً مشتركاً بين المدلول وغيره ، ويكون العلم به ليس لازماً فيه العلم بعين مدلوله بل ينتج عن العلم بالدليل الكلي العلم بالمدلول وبغيره فيقع فيه الاشتراك حينئذ بين المدلول وغيره . وهذا يمنع العلم بعين المدلول فقط . ولذلك فإن دلالة الكلي على مراده تكون ظنية وليست يقينية كدلالة الجزئي على الجزئي . وهذه إحدى عيوب قياس أرسطو المنطقي الذي رفضه السلف ونبهوا على ما فيه من أخطاء .

فإذا قلنا : مثلاً إن الشمس آية على وجود النهار ، كان العلم بطلوع الشمس موجبفا العلم بوجود النهار ، وكما أن حلول الليل دليل على غياب الشمس ، فإن العلم بحلول الليل يلزم عنه العلم بقياب الشمس ، كذلك أدلة القرآن الكريم على الأمور الغيبية فإن الآية الجزئية هى العلامة والدليل ، فيلزم عند العلم بها وجوب العلم بمدلولها ، ولا يكون مدلولها حينئط أمراً كليفا ولا

مشتركاً بينه وبين غيره كما هو الحال في القياس ، بل يكون دالاً على عين المدلول فقط . فمثلا آيات نبوة محمد نفس العلم بها موجب للعلم بنبوة محمد لا غيره وليست موجبة أمراً كليفا مشتركاً بينه وبين غيره ، وكذلك آيات القرآن الدالة على وجود الله . مثل آية الخلق . فإن نفس العلم بها يوجب العلم بعين الخالق ذاته وليست موجبة أمرفا كليفا مشتركاً بينه وبين غيره ، لأن الآية المعينة يستلزم هذا المدلول المعين هو جهة الدلالة في كل دليل .

٢ ـ ضرورة التلازم بين الدليل والمدلول :

وكل دليل يقيني لابد فيه من هذا التلازم بين عين المدلول وعين الدليل وبدون هذا التلازم لا يكون الدليل يقينياً ، ولك آيات القرآن الكريم فإن دلالتها على مرادها من هذا النوع وهى بذلك كانت أكثر دلالة على مظلوبها من أدلة العقل على مطلوب الوحي . كما أنها أكثر دلالة على مرادها من أدلة الفلاسفة والمتكلمين ذلك أن قياس الفلاسفة ينتقل فيه الذهن من أمر كلي إلى أمر كلي آخر أو من كلي إلى جزئي . والكلي لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه بين المطلوب وغيره ، لأن الكليات لا تؤدي كلى متعين .

٣ ـ ضرورة العلم بالجزئيات أولاً :

والدليل اليقيني لابد أن نبدأ فيه بالعلم بجزئيات الدليل المتعينة في الخارج الحسي أولاً عن طريق الاستقراء . وما لم يكن لدينا علم يقيني بالجزئيات أولاً فلا يحصل عندنا يقين بالكليات فإذا قلنا مثلاً :

إن كل إنسان حيوان

وكل حيوان متغذ

.. كل إنسان متغذ

فلابد لكي تصبح النتيجة يقينية أن يكون لدينا علم حاصل أن محمول القية الكلية لازم لكل أفراد الموضوع ، ولابد من معرفة جهة التلازم بين موضوع

الكبرى ومحمول الصغرى حتى تصح النتيجة ، فإذا كان هذا لازماً للقضية المنطقية فإن منهج القرآن يختلف عن ذلك تماماً حيث نجد فيه أن الآية المعينة الجزئية يلزم عنها مدلولها الجزئي المتعين . والأمور الجزئية ينتقل فيه الذهن مباشرة من المعين إلى المتعين عكس قضايا المنطق ولذلك فإن أدلة النقل أقرب إلى الفطرة وأدل على المطلوب من الأدلة الأخرى .

وقد يرى بعض المفكرين أن حصول العلم بالقضايا الكلية في الذهن أمر بديهي وضروري . وهذا في حد ذاته حق . لكن ينبغي أن نعلم أن هذه الميزة لم تحصل للقضايا الكلية إلا لكونها حاصلة في جزئياتها أولاً ، والعلم ببديهة القضية الجزئية أسبق إلى العقل من العلم ببدهية كلياتها ، فإن علمنا بأن محمداً رسول أسبق من علمنا بأن النبوة يمكن أن تحصل في البشر . وعلمنا بأن محمداً سيموت أسبق إلى العقل من علمنا بأن كل إنسان يموت ، وهكذا نجد أن علمنا بصدق الكليات مستمد في أساسه من علمنا بصدق جزئياتها . ولو لم يحصل لدينا علم بصدق الجزئيات ما حصل عندما علم بصد الكليات مطلقاً . ذلك أن العلم بالكلي مسبوق بالضرورة بالعلم الجزئي .

وفي منهج القرآن الكريم نجد أن دلالته على مطلوبه تبدأ من هذه النقطة المهمة وهى أن دليله جزئي معين . يستدل به على مدلول جزئي متعين ، وإذا كانت فيه قضايا كلية فإنها تستمد صدقها من صدق جزئياتها فهي تعتمد على الواقع الحسي لا على التصور العقلي .

وكل موجود في هذا العالم هو آية متعينة تدل على موجدها المتعين خارج الذهن والتصور العقلي ، ويمتنع عقلاً وجود هذه الآية المعينة بدون موجدها المعين وكانت أول آية نزلت من القرآن هى آية الخلق من العدلم ﴿ ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ۝١ خَلَقَ ٱلۡإِنسَٰنَ مِنۡ عَلَقٍ ﴾ . حيث ذكر فيها الخلق مرتين . عاماً بالكون كله وخاصاً بالإنسان وحده . لتشير إلى أن هذا الخلق المعين دليل على وجود الخالق المتعين . ومن هنا فقد لفت القرآن إليها نظر المسلمين في كثير من

الآيات ، قال تعالى : ﴿ أَمْ خُلِقُوا۟ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ ﴾ ﴿ وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْـًٔا ﴾ ﴿ إِنَّا خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ ... ﴾ إلخ .

أما الوجد المطلق الذي قال به الفلاسفة سواء كان ممكناً أو واجباً ، فلا يتحقق وجوده الخارجي أبداً بل يظل وجوده قاصراً على التصور العقلي فقط ، وفي الخارج المحسوس لا نرى فيه إلا وجوداً جزئياً مشخصاً ومتعيناً في الأفراد ، ويلزم من وجود إنسان معين كمحمد وخالد وبكر . وجود الإنسان المطلق في الذهن . ويلزم من وجود هذا الإنسان وغيره وجود الإنسانية المطلقة في الذهن . فالوجود المطلق في كل هذه الأمثلة وجود عقلي فقط وهو بالضرورة مسبوق بوجود أفراده وتابع لها .

ومن هذا يتبين لنا أن دلالة الآية الجزئية المعينة على مطلوبها أولى من دلالة القضية الكلية على مطلوبها . فإذا قيل أن العالم ممكن وكل ممكن محتاج إلى واجب لم يدل ذلك إلا على وجود واجب مطلق لا وجود له إلا في العقل فقط ، وهذا لا يؤدي مجرد العلم به إلى العلم بوجود رب العالمين المتعين وجوده في خارج الذهن والذي آمن به المسلمون على أنه خالق رازق محي ومميت بائن عن خلقه . . إلخ .

ولقد صرح كثير من السلف وغيرهم أن هذا الدليل وغيره مما أعتمده المتكلمون لا يقودنا إلى العلم بذات الله كما هو الشأن في أدلة القرآن الكريم ، فإن العلم بعين الآية يقودنا إلى العلم بعين خالقها ، فآياته تستلزم العلم بعينه ، وفي نفس الوقت يمنع تصورها من وقوع الشركة في مطلوبها « والله تعالى دليل على لازمه ولا يتحقق شيء من المخلوقات إلا مع تحقق عينه ، وجميع المخلوقات ملزومة لنفس رب العالمين وهي دليل عليه وآية له .»[11]

وبذلك يظهر الفرق بين اليقين الذي تفيده الآية والدلالة النقلية ، والظن الناتج عن الدلالة الفلسفية ، فإن ما أثبته الفلاسفة بدليل الممكن والواجب وما أثبته المتكلمون بدليل الجوهر والعرض لا حقيقة لوجوده في الخارج الحسي مطلقاً ، كما أن هذا الوجود الذي أثبتوه لا يختص بذات رب العالمين لأن تصوره لا يمنع من وقوع الشركة فيه مع غيره .

وهناك فرق جوهري آخر بين المنهجيين ، فدلالة الآية المعينة على خالقها يلزم من وجودها وجوده . ولكن لا يلزم من عدمها عدمه . وليس هذا موجوداً في دليل الممن والواجب ولا في دليل الجوهر والعرض . ولهذا فإن وجود المخلوقات علامة وآية على وجود خالقها ، ولكن لا يلزم من عدم هذه المخلوقات عدم خالقها . لأن كل دليل مستلزم لمدلوله فإنه يجب طرده ولا يجب عكسه بخلاف الحد الأرسطي والقضايا المنطقية ودلائل الفلاسفة[١٢] فإن مدلولها لازم لها طرداً وعكساً . وهذه الخصائص كلها طريقها العقل وليس مجرد الوقوف عند ظاهر النص كما يفهم ذلك خطأ .

١ ـ قياس الأولى وتطبيقاته :

معناه : هو قياس عقلي مأخوذ من اشارات القرآن الكريم في كثير من الآيات ومن الأمثلة المضروبة فيه . وقد عرفه ابن تيمية بأن « إثبات الحكم للشيء بناء على ثبوته لنظيره أو لما الشيء أولى بالحكم منه وقد أعتمد السلف على هذا القياس في منهجهم في الاستدلال على كثير من القضايا الغيبية ، فأخذوا في إثبات الصفات لله وفي قضية تنزيه الله عن النقص ، وفي إثبات توحيد الألوهية ، وإثبات المعاد .

ولقد أخذ السلف بهذا القياس من إشارات القرآن إليه في كثير من الآيات قال تعالى : ﴿ أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ قَادِرٌ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ ﴾[١٣] ﴿ أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ ﴾.[١٤]

ففي هاتين الآيتين إثبات حكم لشيء بناء على ثبوته لنظيره لأن من خلق الشيء يكون قادراً على خلق مثله .

وقال تعالى : ﴿ أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَعْيَ بِخَلْقِهِنَّ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَىٰ ﴾[١٥] ﴿ لَخَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ ﴾ .[١٦]

وفي هاتين الآيتين إثبات حكم لشيء بناء على ثبوته لما هو أبعد في الإمكان منه فإن خلق السموات والأرض أكبر من خلق الناس . ومن يخلق ما هو أكبر في الوجود يكون قادراً على أن يخلق ما هو أقل منه من باب أولى . وأن من يخلق الشيء من العدم أول مرة فأولى به أن يكون قادراً على إعادة خلقه في المرة الثانية .[١٧]

وهذا الانتقال من حكم إلى إثباته لنظيره من عمل العقل وليس من عمل النص .

(أ) البعث :

واستدلال القرآن على النشأة الأخرى بالنشأة الأولى كان يأخذ فيه بقياس الأولى . قال تعالى : ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ ﴾[١٨] وقوله تعالى : ﴿ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِىَ خَلْقَهُۥ ۖ قَالَ مَن يُحْىِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ ، قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ، ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلشَّجَرِ ٱلْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَآ أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ ﴾ .[١٩]

ففي الآية الأخيرة قياس حذفت إحدى مقدمتيه لظهورها والأخرى سالبة كلية قرن معها دليلها وهو المثل المضروب في قوله ﴿ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِىَ خَلْقَهُۥ ... ﴾ (الآية) وهذا استفهام إنكاري متضمن للنفي ، وتقدير الآية « هذه العظام رميم » ولا أحد يقدر على إحياء العظام الرميم . إذن فلا أحد يحيها . ولكن القضية الأخيرة سالبة كلية كاذبة . ومضمونها امتناع إحياء الرميم . فبينت الآية أن ذلك ممكن من وجوه كثيرة ، فبينت أنه ممكن ببيان إمكان ما هو أبعد في الإمكان منه ، وبيان قدرة الرب عليه فقال : ﴿ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ ﴾ وقد أنشأها اولاً من التراب . ثم قال : ﴿ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴾ ليبين علمه بها تفرق من الأجزاء أو استحال إلى عناصر أخري .

ثم عطف على الآية مثلا أبلغ في الدلالة من جهة ما هو أولى فقال : ﴿ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلشَّجَرِ ٱلْأَخْضَرِ نَارًا ﴾ فبين أنه أخرج النار الحارة اليابسة

من الشجر الأخضر وهو رطب بارد ، وذلك أبلغ في المنافاة لأن اجتماع الحرارة والرطوبة أيسر من اجتماع الحرارة واليبوسة لأن الرطوبة تقبل من الانفعال ما لا تقبله اليبوسة ولهذا فإن تسخين الماء والهواء أيسر من تسخين الطين والتراب ، واليبس ضد الرطوبة والحرارة ضد البرودة وتكون الحيوان من هذه العناصر وإعادة خلقه منها مرة ثانية أولى بالإمكان في القدرة عليه من تكون النار اليابسة الحارة من الشجر الأخضر الرطب البارد ، فالذي يقدر على خلق الشيء من ضده أولى به أن يكون قادراً على إعادة خلق الشيء من عناصره . وإذا كانت هذه المعاني متضمنة في النص القرآني إلا أن الوقوف عليها وعلى جهة الدلالة فيها هو من عمل العقل وحده .

(ب) الصفات :

كما أخذ السلف بقياس الأولى في قضية الصفات الألهية وتنزيه الله عن النقائض ، فكل كمال لا نقص فيه بوجه من الوجوه ثبت للمخلوق فإن الخالق أولى به . وكل ما كان نقصاً أو كان كمالاً مستلزماً لنقص فإن الخالق أولى بأن ينزه عنه .

فلقد نسب أهل الكتاب الولد لله سبحانه وتعالى ، فقالت اليهود عزيز ابن الله ، وقالت النصارى المسيح ابن الله . كما أدعت المجوس « أن الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثاً » يبين سبحانه أنه أولى بأن ينزه عن نسبة الولد إليه خاصة أن المشركين كانوا « يجعلون لله ما يكرهون » فكيف يستحيون من إضافة البنت إليهم ويضيفونها إلى الله الخالق .

(جـ) التوحيد :

وفي إثبات التوحيد نجد أن القرآن يجعل من قياس الأولى منهاجاً لتنزيه الله عن الشركاء عن طريق الأمثلة المضروبة ، قال تعالى: ﴿ضَرَبَ لَكُم مَّثَلًا مِّنْ أَنفُسِكُمْ هَل لَّكُم مِّن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن شُرَكَاءَ فِي مَا رَزَقْنَاكُمْ﴾ فيبين سبحانه أن

مملوك الرجل لا يرضى أن يكون شريكاً له في ماله حتى يخافه كما يخاف نظيره فكيف ينزهون المخلوق عن الشركة ويجعلون للخالق شركاء » . كيف ترضون أن يكون ما هو مخلوقي ومملوكي شريكاً لي يعبد ويدعى كما أدعى وأعبد ، وتنزهون أنفسكم عن ذلك فهل نزهتم الخالق عما نزهتم عنه المخلوق ؟

وبمثل هذا الطريق كان سلف الأمة يأخذون في المطالب الإلهية كما استعمل نحوها الإمام أحمد ومن قبله ومن بعده أئمة الإسلام وبمثل هذا الدليل جاء القرآن الكريم في تقرير أصول الدين في مسائل التوحيد والصفات وإثبات المعاد ونحو ذلك[٢٠] فقياس الأولى هو الطريق الصحيح للبحث في الأمور الإلهية لاعتماده في دلالته على الأمثلة المضروبة من الواقع الحسي . ولا يجوز أن يستعمل في ذلك قياس التمثيل الذي يستوي فيه جميع الأفراد ولا قياس الشمول الذي يستوي فيه الأصل مع الفرع ، لأن كل ما يختص بالذات الإلهية من صفات لا يماثله فيها غيره ولا يستوي فيها مع غيره . بل يستعمل في ذلك قياس الأولى كما قال تعالى : « وله المثل الأعلى » .

ولما استعمل الفلاسفة والمتكلمون أقيسة التماثل أو الشمول في المطالب الإلهية فقاسوا عالم الغيب على عالم الشهادة وأثبتوا حكم هذا لذاك فلم يصلوا فيها إلى يقين . بل تناقضت أدلتهم وغلب عليهم الاضطراب والحيرة .[٢١]

وينبهنا السلف إلى قضية مهمة في استعمال قياس الأولى . ذلك أنه قد نطلق الصفة وتكون مشتركة من جهة الإسم بين الخالق والمخلوق . وإذا كان المخلوق حياً سميعاً بصير فمن باب أولى يكون الخالق كذلك . وهذه الصفة المشتركة حين تطلق على الخالق والمخلوق فإن ذلك يكون من قبيل التواطؤ في استعمال الألفاظ . وليس معنى ذلك اشتراكهما في حقيقة الصفة ، ذلك أن كل صفة تتبع موصوفها كمالاً وجلالاً ، أو نقصاً وقصوراً ، والاشتراك هنا لا يكون إلا في مجرد إطلاق اللفظ . وليس هذا الاطلاق من قبيل الاشتراك في اللفظ كما يدعيه البعض ، ولا من قبيل الاشتراك المعنوي الذي تتماثل أفراده ، لكن بطريق الاشتراك المعنوي الذي تتفاضل أفراده[٢٢] كاطلاق لفظ البياض على الثلج

الناصع البياض وعلى ما هو أقل من ذلك كالعاج ، وكلفظ الموجود حين يطلق على الله الخالق وعلى الإنسان المخلوق .

والأسماء المتواطئة إذا اطلقت على الخالق والمخلوق فلابد أن يكون فيها قدر مشترك كلي وعام وهو المعنى المطلق للفظ وهذا الاشتراك المعنوى لا يكون إلا في الذهن فقط . وعن طريق القدر الكلي العقلي يكون التفاضل بين الطرفين المشتركين في المعنى الواحد . وهذا هو طريق قياس الأولي المؤدي إلي نتيجة برهانية في آيات القرآن الكريم ، والتى يلزم من ثبوتها ثبوت نفس رب العالمين وثبوت صفاته[٢٣] وهذه كلها أمور عقلية وليست نصية ، وإنما هي من إعمال العقل ومن أحكامه .

(جـ) التجربة الحسية :

ظن كثير من الدارسين أن السلف يرفضون المعرفة الحسية ولا يأخذون بمعطيات التجربة وهذا ظن خاطىء في أساسه ، ولعل سبب هذا الخطأ عند هؤلاء الدارسين أنهم لم يفرقوا بين موقف السلف من قضايا الألوهية ، وموقفهم من الأمور الحياتية الدنيوية ، فإذا كان السلف يؤمنون بأن النقل هو أساس اليقين في كل القضايا الدينية فإنهم مع ذلك لا يرفضون أبداً المعارف الحسية ولا يشكون في عطاء التجربة الحسية في ميادين المعرفة الأخرى ، ويجعل السلف المعرفة الحسية مصدراً لليقين في الجوانب العملية وما عداها يكون ظنياً ما لم تثبت التجربة صدقه .

ولكن يختلف مفهوم التجربة عند السلف عن جميع المدارس الفلسفية الحديثة والمعاصرة « ذلك أن المحدثين يقصرون مفهوم التجربة علي ما جربه الشخص بحواسه فقط أما عند السلف فيتسع مفهوم التجربة ليشمل :

(أ) ما جربه الإنسان بعقله .

(ب) أو حسه .

(جـ) أو عقله وحسه معاً .

(د) وما تواتر عنده مما جربه غيره .

(هـ) وما كان داخلاً تحت قدرته في التجريب .

(و) وما لم يكن داخلاً تحت قدرته منها : كطلوع الشمس ، فإنه موجب انتشار الضوء . وغيابها يوجب انتشار الظلمة وابتعادها عن سمت الرؤوس يجلب البرد في أحد الفصول ، وإذا جاء البرد تساقطعت أوراق الشجر وبرد ظاهر الأرض وسخن باطنها .

هذه الأمور ليست كلها داخلة تحت قدرة الإنسان ولا هي من صنعه ، ولكن كل إنسان قد جربها أثناء حياته اليومية وخلال مشاهداته لها وملاحظاته إياها ، فأصبحت معلومة لديه علماً ضروريفا . وأصبح العلم بها مشتركا بين جميع الناس بدون تشاعر فيما بينهم بذلك ، كما أصبح العلم بها ملزماً لجميعهم .

ويعتبر الإمام ابن تيمية رائداً من رواد المعرفة التجربية في الفكر الإسلامي . ذلك أنه بعد أن رفض منطق أرسطو بقضاياه الكلية واعتبره غير موصل لليقين في الإلهيات وغيرها لعدم استناده إلى الواقع الحسي في صدق قضاياه ولأنه موغل في الصورية بدأ في وضع منهج تجريبي في المعرفة يعتبر بداية طبيعية للمناهج الاستقرائية المعاثرة .

لقد اعتبر ابن تيمية التجربة طريقاً لاكتساب المعرفة اليقينية في العمليات كما أن النقل كان عنده أساساً لليقين في القضايا الدينية ، وكل برهان أو استدلال في العمليات يفصل نفسه عن التجربة الحسية لا يوثق به ، ولا يكون يقينياً .

وكل قياس ما لم يستمد صدقه من الواقع الحسي يظل ظنياً غير يقيني . إلى هذا الحد كانت ثقة ابن تيمية في التجربة الصادقة ، وعنده أن التجربة وحدها هي التي تؤدي إلى الكشف عن الحقيقة كما أن تكرار التجربة الصادقة هي وسيلتنا الوحيدة لبناء القضايا الكلية في الأذهان ، واهتمام الموقف السلفي بالتجربة مستمد من حقيقته من موقف القرآن الكريم نفسه . ذلك أن القرآن الكريم قد عول على المعرفة التجربية واعتبر ما عداها ظناً وتخرصاً بالكذب في كثير من المواقف .

فحين ادعت المجوس أن الملائكة . . الذين هم عباد الرحمن إناثاً ، رفض القرآن الكريم دعواهم الكاذبة ورد عليهم بأنهم لهم يشهدوا خلق الملائكة فكيف حكموا بأنهم إناث أو ذكور . فقال سبحانه لهم مستنكراً هذا الادعاء الكاذب . . أشهدوا خلقهم ؟ والشهادة تجربة حسية بصرية فمن لم يشاهد خلقهم كيف يحكم عليهم بأنهم إناث أو ذكور ؟

وفي موقف آخر يرد القرآن دعوى الكافرين فيقول ﴿ مَّآ أَشْهَدتُّهُمْ خَلْقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾ والشهادة المقبولة عند الله في أمور القضاء لا تكون إلا من تجريب ومعاينة للموضوع ، وأمر الله جميع المسلمين في مثل ه ذا الموقف أن يقيموا الشهادة لله فيصفوا الواقع كما هو في نفسه لا كما يرغبون أن يكون ، والشهادة والمشاهدة ومشتقاتها ما هي إلا تجربة شخصية يعيشها المر فيرويها كما هي ، وهذا يؤكد لنا وثاقة الصلة بين المعرفة التجريبية والموقف السلفي .

ولقد استند السلف في بناء المنهج التجريبي إلى أمرين :

١ ـ الأول أن القضية الكلية التى تشكل أساس المنطق الأرسطي ـ تعتمد في دلالتها على القضية الجزئية المحسوسة ، فإن القضية الجزئية المحسوسة صادقة كانت القضية الكلية صادقة وإن كانت الجزئية كاذبة كانت كليتها كاذبة مثلها ، فأساس اليقين في القضايا الكلية مأخوذ من القضايا الجزئية المجربة ، كما سبق توضيح ذلك .

٢ ـ الأمر الثاني : أن العلم بالقضايا الجزئية سابق بطبعه على العلم بالقضايا الكلية كما سبقت الإشارة إلى ذلك . فيكون العلم بالكليات حاصل لدينا من خلال العلم بجزئياتها ولا فائدة بعد ذلك في تكوين القضايا الكلية لأنها لا تضيف جديداً إلى معلوماتنا . ومن هنا فقد أطلق ابن تيمية على منطق أرسطو عبارته الشهيرة « إن هذا المنطق لا يستفيد به الذكي ، ولا يحتاج إليه الغبي [٢٤]» لأنه عقيقم غير منتج لعلم جديد .

وكانت القضية الأساسية في برهان ابن تيمية هي القضية الجزئية التجريبية التي يستدل بها على جزئي متعين محسوس ، وجهة التلازم في هذه

القضية بينها وبين مدلولها هى التي توضح لنا العلاقة بين معينات كثيرة تتدرج كلها تحت حكم كلي شامل لها ولازم لجميعها .

وتحصل هذه التجربة عند المرء تارة بنظرة الحسي ، وتارة باعتباره العقلي وتدبره ، كحصول الأثر المعين دائراً وجوداً وعدماً مع الأثر المعين دائماً فيري ذلك عادة مستمرة لاسيما أن شعر بالسبب المناسب . فيضم المناسب إلى الدوران بالسير والتقسيم [٢٥] ويكون صدق التجربة قائماً على دوران الأثر المناسب مع سببية المعين ومناسبته له .

ولكي يتحقق لنا مناسبة الأثر المعين لسببه المعين لابد لنا من السير والتقسيم « الذي يعين نفي المزاحم واستبقاء المناسب » بمعنى أن نطرح الفروض الزائفة ونستبعدها من مجال اختيار التجربة ونستبقي فقط الفرض الصحيح ، لأنه إذا حصل الأثر مقروناً بسببين لم تكون إضافة الأثر إلى أحدهما بأولى من الآخر .

وفائدة الأخذ بمبدأ « السير والتقسيم » هنا أنه يؤدي لنا ما يسمى عند المحدثين « اختبار صحة الفروض » التي يمكن أن تكون سبباً لظاهرة ما . وبعد اختياره نستبقي الصحيح منها ونطرح الزائف ، وهذا مبدأ معمول به في الفقه وأصوله ، فقد يحتج الفقهاء لحكم معين بأنه لازم عن وصف معين فيقولون إن الحكم تابع للوصف ودائر معه ، وهذا لم يتم إلا بعد استبعاد جميع الأوصاف المحتملة أن تكون علة هذا الحكم وذلك لا يعلم إلا بالسير والتقسيم ، فإن علة تحريم الخمر هو الإسكار وزوال العقل « فوجود الإسكار مغ غير نبيذ العنب موجب لحكم التحريم » .

وإذا كان نفي المزاحم « استبعاد الفرض الزائف » ظنياً كان اعتقاد العلية ظنياً ، وإن كان قطعياً فإن الاعتقاد يكون قطعياً مثله .

ويدخل في مجال التجريبات القضايا العادية ، كقضايا الطب والطبيعيات وإذا كانت معظم التجارب في هذه العلوم ليست من فعل الشخص نفسه إلا أن صدقها لازم لمن لم يجرب . وإنكار غير المجرب لها

حمق ومكابرة . . فقد يعلم المرء من فعل غيره ما يحصل له العلم التجريبي ويلزمه اعتقاده مادام قد حصل لديه أن التجربة جربت وجأتها صادقة وإن لم يكن لديه القدر على التجريب بنفسه . . فالتجربة هنا ليست منه وإنما من فعل الغير[٢٦] .

وهذه النظرة تساعد إلى حد كبير على تقدم العلم وتطوره ، ذلك أن كل إنسان لا يستطيع أن يجرب كل موضوعات المعرفة بنفسه حيث لا يتسع عمره لذلك ولا تسعفه إمكانياته ولابد أن يعتمد لاحق الأجيال على سابقها ليبني كل جيل على ما شاده السابقون ولو شك الجميع في تجارب سابقيهم لما كان هناك معني لتاريخ البشرية كله ولا كان للاحتفاظ به فائدة ، ولما حصل تقدم يذكر في تاريخ الحضارة الإنسانية وتطورها ، وتاريخ الحاضرة الإنسانية يقوم في أساسه على تسجيل التجارب التي قام بها السابقون لبحثها ويضيف إليها اللاحقون .

ومن عوامل صدق التجربة اكتشاف جهة التلازم بين الأثر والسبب وتكرار اقـتران أحـدهما بالآخر ، إما مطلقاً كاقتران وجود النهار بطلوع الشمس ، أو بالشعـور بالمناسب كاقتران زوال العقل بوجود الإسكار ، فمعرفة جهة التلازم تنشأ عن تكرار الاقتران بين الأثر والسبب في التجربة وقد يحصل ذلك في تجربة قام بها الإنسان نفسه أو قام بها غيره ، وقد يتم في تجربة يقدر المرء على إجرائها كما يتم في تجارب لا يقدر عليها . ويكون الصدق لازماً له في جميع هذه التجارب لوجود التلازم بين الظاهرة والسبب .[٢٧]

ويشترك العقل مع الحواس في علمنا بصدق التجربة حيث نجرب بحواسنا وتستنبظ بعقـولنـا فيتم لنا العلم بالمجريات ، فإذا شاهدنا إنساناً يذبح حيواناً وحصل الموت عند قطع الرقبة وتكررت مشاهدتنا لمثل ذلك الموقف تكون لدينا علم كلي أن قطع الرقبة يحصل عنده الموت وهذا العلم نشأ لدينا من مشاهدة الحـواس واستنبـاط العقـل ، فالبصر يشـاهد . والعقل يربط بين قطع الرقبة وحصول الموت . موجب للألم ، وكل هذه قضايا تجريبية جزئية . ونتائجها يقينية ملزمة لكل من لم يجرب .

فالحس يدرك رياً معيناً وموت شخص معين وتألم شخص معين وهذه خاصية الحـواس ، وينفـرد الحس بإدراك هذه القضـايا إذا ما تعلقت بشخص معـين وانحصرت القضية فيه دون غيره ، فإذا أردنـا تعميم هذه الحـالة على كل من يحصل له ذلك فإن الحسب وحده لا ينهض بذلك بل لابد من تدخل العقل ليقوم بعملية التعميم المـطلوبة على كل الحالات المماثلة وإذا كان قطع رقبة زيد من النـاس يحصل معه موته هو فهذه تجربة حسية جزئية تنهض بها الحواس ، أما القول بأن كل من تقطع رقبته فإنه يحصل له الموت فهذه من عمل العقل . لأنه وحده الذي ينتقل بالحكم من الجزئي المتعين إلى الكلي اللامتعين . وهذه العملية التى ينتقل فيها العقل من الجزئي إلى الكلي تسمى بقياس الغائب على الشاهد . أي تعميم الحكم على الحالات الغائبة المماثلة للحالة المشاهدة وهذه الفكرة أخذ بها المناطقة المعاصرون أمثال جون استيوارت مل في قانون العلية وغيره ، إذا كنا نأخذ بقياس الغائب على الشاهد في التجريبيات فإنه ينبغي أن نرفض الأخذ به رفضاً مطلقاً في قضايا الألوهية ، ذلك أن مدار صدق هذا القياس في عالم الشهادة هو التماثل الموجود بين أفراده ومدار كذب الأخذ به في عالم الغيب هو الاختلاف الكامل وعدم التماثل بين العالمين .

وظيفة الحواس :

تنقسم وظيفة الحواس إلى قسمين :

(أ) فهناك وظائف عامة تشترك فيها جميع الحواس الظاهرة والباطنة ، كإدراك الـلذة والألم ، فإن سائـر الحـواس تشـترك في إدارك هذا النـوع من المحسوسات وهذا يمكن أن يسمى بالحس المشترك .

(ب) وهنـاك وظـائف خاصـة بكـل حاسـة على انفـرادها ، كالبصر والسمع والشم ، فابصر يتعـامـل مع عالم المـرئيات ، والسمـع يتعامل مع عالم الأصـوات ، والشم يتعامل مع عالم المشمومات وهكذا بقية الحواص ، وبعد هذه الحواس يدرك عالمه بالمباشرة والبعض الآخر لا يحتاج في ذلك

إلى مباشرة محسوساته فالشم والذوق واللمس حسي محض ، لا تحصل بها المعرفة إلا بمباشرة محسوساتها فالثلاثة كالجنس الواحد ، فالجلود وإن اختصت باللمس لم يذخل فيها الشم والذوق وإن قيل بل يدخل فيها عمت الجميع وإنما ميزت عن اللمس لاختصاصها ببعض الأعضاء وبنوع من المدركات وهو الطعام والروائح ، فإن سائر البدن لا يميز لون ولون ولا طعم وطعم وريح وريح ، ولكنه كله يميز بين الحار والبارد واللين والصلب والناعم والخشن كما يميز بين ما يتلذذ به وما يتألم به .[٢٨]

وتتفاضل وسائل الإدراك فيما بينها ، فإن البصر يأتي في المقام الأول لأنه أقوى وأكمل ، ثم يليه السمع لأنه أعم وأشمل[٢٩] والبصر في مقام الإدراك أفضل من السمع والسمع يحصل به من العلم أكثر مما يحصل بالبصر والسبب في ذلك راجع إلى أن الذين يسمعون عن وجود الشيء أكثر بكثير من الذين يشاهدونه فالعلم بالسمع أكثر من العلم بالبصر فهو أعم منه وأشمل . ولهذا كان ذكره سابقاً على البضر في كل آيات القرآن تقريباً .

وهكذا ندرك أهمية المعرفة الحسية عند السلف عموماً . وفيها يتعانق العقل مع الحواس . كل يقوم بوظيفته المعينة له . للوصول إلى المعرفة اليقينية ، فإذا عزلت التجربة نفسها عن العقل لا تفيد اليقين وإذا أهمل العقل الأخذ بالتجربة فلا ثقة فيه . وبذلك يمكن القول أن جميع معارف الإنسان بعالم الشهادة مركبة من المعرفة الحسية والعقلية معاً ، فتتعرف الحواس على الأشياء ويقوم العقل باكتشاف العلاقة بين الأثر والسبب ويحصل له الربط بين العلة واللازم ، فيتكون لدينا العلم بالقضايا الكلية .

والعلوم العقلية في أصل نشأتها كانت تجريبية ، لا يمكن فصلها عن التجربة ولا سبيل للقول فيها باليقين ما لم تكن معتمدة في أصل نشأتها على التجربة ، وإلا ظلت خيالاً عقلياً . فالتجربة وحدهما محور الصدق والكذب في جميع العلوم ، إذا أريد لها أن تكون يقينية ، وهذا الموقف لم نجده بهذا الوضوح عند غير ابن تيمية .

وهم العناصر المؤكدة لصدق التجربة أن نلاحظ ما يأتي :ـ

١ ـ الأخذ بمبدأ السبر والتقسيم ، بمعنى الاستدلال بثبوت أحد النقيضين عند ارتفاع الآخر ، وبارتفاع أحدهما عند ثبوت نقيضه .

٢ ـ سلامة الحواس مع الموانع فإذا سلمت الحواس وارتفعت الموانع كانت التجربة صحيحة ونتيجتها صادقة « فإنا لا نشك مع سلامة الحواس وارتفاع الموانع في عدم بحر من زئبق وجبل من ذهب ونحن لم نشاهده[٣٠] وهنا نجد ابن تيمية تجريبياً أكثر من التجريبيين أنفسهم .

(د) المتواترات :

يعتبر السلف القضايا المتواترة محصلة للعلم اليقيني إذا توافرت لها شروط صحتها ذلك أنهم يعتبرون المتواترات من القضايا الجزئية التجريبية ، ولذلك كان صدقها مستمداً من تجربتها لا من شيء آخر .

وليس شرطاً في القضايا التجريبية الحسية أن يشترك في العلم بها كل الناس لأنه من التحكم الذي لا مبرر له أن يدعي البعض أن الأمور التجريبية والمتواترات لا يصح الاحتجاج بها إلا لمن جربها فقط . ولو كان الأخذ بهذه الدعوى صحيحاً لما صح لنا أن نأخذ عن الماضى شيئاً ، مطلقاً ولا كان لنا ثقة فيما ينقل إلينا من تاريخ الأمم الماضية ولكي نعلم شيئاً عن الماضى فلابد لنا من الأخذ بالمتواترات منها ولا سبيل لنا غير ذلك .

وتختلف المتواترات فيما بينها : فمنها ما هو عام يشترك فيه جمهور كبير من الناس .

ومنا ما هو خاص فينفرد بالعلم به شخص معين أو مجموعة قليلة من الناس ، وليس من الضروري اشتراك جميع الناس في تجارب هذا الفرد للعلم بصدق تجربته فما يشعر به الإنسان من احساسات باطنية كإحساسه بالجوع والعطش واللذة ، والألم لا يشترك معه غيره في نفس التجربة ، ولكنهم قد يشتركون في الإحساس بالنوع ، وهناك مظاهر يشترك في العلم بها جمع كبير من

الناس كاشتراك أهل مصر في رؤية النيل والهرم ، واشتراك أهل الحجاز في رؤية الكعبة ، واشتراك الناس جميعاً في رؤية الشمس والقمر ، فما يصدق على العلم بالأشياء المحسوسة المشتركة بين جميع الناس يصدق على الأشياء المعلومة بالتواتر من تجارب الآخرين كعلم المسلمين جميعاً بوجود مكة وأن بها الكعبة وأن الحجر الأسود في ركن الكعبة . وكالعلم بوجود البحار والمحيطات والأنبياء السابقين ، فإن مشاهدة هذه الأشياء لم تتوفر لجميع الناس ولكن توفرت لبعضهم ، ومع ذلك فإن العلم بها لازم لجميعهم وأنكارها لعدم رؤيتها حمق . كما أن خبر الأنبياء قد تواتر نقله كما تواتر نقل أخبار قدماء الأطباء والحكماء ، فإن خبر هؤلاء قد تواتر نقله إلى الناس عامة ولا حاجة إلى إقامة الدليل أو البرهنة على وجودهم لكل أحد .[٣١]

ومن الخطأ أن يقتصر العلم بالمجربات والمتواترات على من جربها فقط لأن الأمور المجربة قد يحصل فيها اشتراك واختصاص كما سبق ، وقد يقع الاشتراك في عين الشيء المجرب ، وقد يقع في نوعه ، فالناس جميعاً يشتركون في رؤية الشمس والعلم بحصول الليل عند غياب الشمس . . إلخ . وهذا اشتراك في عين المعلوم ، كما يشترك جميع الناس في الإحساس بالجوع والعطش واللذة والألم ، وهذا اشتراك في إدراك النوع وليس ادراك العين ، فإن الجوع المعين الذي ذاقه هذا غير الجوع المعين الذي ذاقه هذا . فكل إنسان يذوق ما في باطنه هو ، ولكن يشترك هو وغيره في معرفه ذلك الجوع وإدراكه .

وكذلك قد يشترك أهل مدينة في سماع رعد معين أو رؤية برق معين ولكن الناس جميعاً قد يشتركون في رؤية هذا النوع وسماعه ، فالرعد الذي يحصل في زمكان ومكان معين غير الذى يحصل في زمكان ومكان آخرين .[٣٢]

وهناك عدد من الأشياء المحسوسة لبعض الناس والموجودات في أماكن أخري ، كبعض الحيوانات والنباتات التى توجد في أماكن معينة ولا توجد في غيرها ، وهذه الأشياء المحسوسة تكون معروفة ومجربة لأهل هذا الأماكن وغير مجربة لمن لم يكن من أهل هذه الأماكن . ثم يكون العلم بوجود هذه الأشياء لازماً

لغـير المجـربين والمشاهدين لها . عن طريق نقل الخبر إليهم وتواتره جيلاً بعد جيل . وعلم من لم يشاهد ولم يعاين لا يقل في يقينه عن علم من رأي وشاهد ، وعدم رؤيته لها لا يكون دليلاً على عدم وجودها ، إذ من المعروف أن عدم العلم ليس علماً بالعـدم ، وعـدم الـوجـدان ليس نفياً للوجود . والذين يشكون في المتـواتـرات أو ينكـرونها لم يكن لديهم علم بها ، وعدم علمهم بها ليس علما بعدمها ، ولا بعدم علم غيرهم لها ، فليس لدى الفيلسوف ومنكري خبر الأنبياء دليل عقلي على نفي خبرهم ، وغاية ما معهم أنه ليس في صناعتهم ما يدل على وجود المتواترات ، وهذا في حد ذاته لا يفيد إلا عدم علمهم ويدل على الجهل المطبق بهذه الصناعة ، لكن لا يفيد أبداً العلم بعدمها .[٣٣]

ويدافع السلف عن إفادة المتواترات لليقين كجزء أساسي من منهجهم العام في دفاعهم عن النصوص الدينية ، فإذا ثبت صحة النقل كان قطعي الدلالة ويقيني الثبوت . ويعتبر إنكار المتواترات أصلاً من أصول الإلحاد والكفر والمنقول عن الأنبياء بالتـواتـر كالمعجزات وغيرها صحيح لاشك فيه وإذا قال أحد من الناس أن هذا لم يتواتر عندي فلا تقوم به الحجة عليَّ . فيقال له أسمع كما سمع غيرك وحينئذ يحصل لك ما حصل لهم من العلم[٣٤] ومن هذا الباب إنكار كثير من أهـل البدع من أهل الكلام والفلسفة ما يعلمه أهل الحديث من الأخبار والآثار النبوية ، فإن هؤلاء يقولون أن هذه الأخبار غير معلومة لنا كما يقول بعض الكفار أن معجزات الأنبياء غير معلومة لنا وهؤلاء تقوم الحجة عليهم سواء تواتر الخبر عندهم أم لم يتواتر .[٣٥]

وينبغي أن نفرق بين نوعين من التواتر . فهناك متواترات عادية لا ترقى في يقينها إلى مستوى التجربة الحسية ، لاحتمال تطرق الخلل إليها لعدم الاهتمام بها أو لوجود الصارف عنها ، وهناك متواترات خاصة ، كتواتر أخبار الأنبياء فإن هذه لا يرقى شك إليهـا لوجـود الـدافـع القـوي وامتنـاع الصـارف عنـد أهـل الاختصاص ، وقد تعرض التجربة للفساد . وقد تتعرض الحواس للخطأ . أما المتواترات الدينية فلا يرقى شك إليها ما دامت قد توافر لها شروط الصحة متناً وسنداً .

وهناك نوع من التواتر يسميه ابن تيمية « القضايا المشهورة » كتواتر العلم بحسن العدل والصدق والأمانة والوفاء وقبح الظلم والغدر والخيانة . فالعلم بصدق هذه القضايا وأمثالها من القيم الثابتة أشهر عند الناس من العلم بالمجريات الخاصة والعامة . لأن هذه القضايا قد جربها الإنسان جيلاً بعد جيل واستقرت في ضميره وأصحت جزءاً من كيانه ، وكما فطر الإنسان على الشعور باللذة الحسية عند تناول الطعام فقد فطر على الشعور بالذة الروحية عند ممارسته العدالة والصدق .

وعلم الإنسان بهذه المتواترات المشهور أعظم من علمهم بقضايا الطب والطبيعيات مع أن جميعهم لم يجربها وكلهم يؤمن بها . ومن التحكم القول بيقينية التجربة ونرفض القول بيقينية هذه القضايا المشهورة ، ذلك أن القضايا المشهورة قد جربت أكثر من غيرها فصارت أشهر منها . وإذا كانت القضايا المشهورة عامة وكلية إلا أن جزئياتها قد جربت في العالم أكثر من جزئيات غيرها وصدق جزئياتها متحقق عن جزئيات غيرها .[٣٦]

والعلم بهذه القيم الثابتة أولى في نفوس الناس بخلاف العلم بالمجريات الجزئية ورغبة النفس في قبولها أقوى من قبول غيرها ودواعي الإيمان بها أثبت من المجريات والمتواترات الخاصة ببعض الأمم دون بعض ، فتجاوب الأمم قد تكون محصورة في نطاق معين ، أما هذه القيم فإن العلم بها غير محصور بل هو عام في جميع الأمم[٣٧] وهذا جزء من كل مما جاءت به الأنبياء .

العقل :

يعرف الفلاسفة العقل بأنه جوهر قائم بنفسه وهذا تعريف خاطىء ذلك أن من خصائص الجوهر القائم بنفسه أنه يفعل ولا ينفعل ، وهذا لا يتوفر في العقل حسب تصويرهم ، والعقل غزيرة فطرية في الإنسان يدرك بها الأشياء ويستنبط بها الأحكام ، وهذا ما أخذ به الإمام أحمد بن حنبل ، والحارث المحاسبي وغيرهما .[٣٨]

والعقل مصدر عقل يعقل . إذا أحكم الشيء أو القول ، وكان من أسباب رفض ابن تيمية لمذهب الفلاسفة في العقل أنهم ينطلقون من تعريفهم للعقل بأنه جوهر قائم بنفسه إلى بناء نظرية في الخلق أو الصدور تسمي نظرية العقول العشرة وهذه النظرية تتعارض تماماً مع أصول الدين وفروعه ، لذلك رفضها السلف واعتبروا الأخذ بها كفراً وضلالاً ، واكتفى ابن تيمية بأن جعل العقل أساساً من أسس اليقين إذا خلا عن الشبهات والخيالات ولم يقبل فيه صاحبه من المعرفة إلا ما كان واضحاً وصريحاً .

وترتبط وظيفة العقل بوظيفة الإنسان نفسه في العالم ، ذلك أن الإنسان هو الكائن الوحيد المؤهل للإدراك والتعقل ، والعقل هو أحد أسس اليقين الممنوحة للإنسان كي يصل من خلالها إلى بناء عقيدة صحيحة يدافع عنها بأسس اليقين التي يمتلكها ومن أهمها العقل ، غير أن العقل يمتاز عن بقية الأسس الأخري بأنه القاسم المشترك بين كل هذه الأسس .

(أ) فمن ناحية يشترك العقل مع الحواس في ميدان التجربة ليقف على جهة التلازم بين الظاهرة والسبب ، ويعرف أن تكرار هذه الظاهرة مع استمرار جهة التلازم يقودنا إلى بناء قاعدة كلية عامة تحكم هذه التجربة وغيرها .

(ب) ومن جهة أخري يقوم العقل باستنباط الأدلة والبراهين التى تشير إليها النصوص الدينية ثم هو وسيلتنا الوحيدة لتمحيص المتواترات لمعرفة الصحيح منها والدخيل .

ولقد أثير كثير من الجدل حول موقف السلف من العقل ، وكان في هذا موضع اتهام من كثير من الدارسين ، وظن كثير من الدارسين أن رفض السلف ـ خاصة ابن تيمية ـ لمذهب الفلاسفة في العقل يعنى أنه قد رفض العقل كأداة للإدراك ، كما ظن فريق آخر من الدارسين أن اعتصام السلف بالنص الصحيح قد يعني أنهم أهملوا الأخذ بالعقل الصريح وكل هذا ظن خاطىء كان سببه الجهل بحقيقة مذهب السلف في العقل والنقل معاً .

وتبدأ هذه القضية عند السلف من طرح سؤال كان لابد منه . هل يمكن القول بتعارض العقل مع النقل ؟ وإذا سلمنا جدلاً بإمكان ذلك . ماذا يكون الموقف ؟ هل نأخذ بدليل النقل ونهمل العقل ؟ أم نأخذ بالعقل ونترك دليل النقل ؟

العقل والوحي :

تكلم السلف عن علاقة العقل بالوحي كجزء أساسي من المنهج السلفي وفصل القول في ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية في كتابه العظيم « درء تعارض العقل والنقل »[٣٩] الذي بين فيه أن كل من رد دليل النقل لأنه عارض دليل العقل فقد رد العقل والنقل معاً .

وليس من هدفنا الدخول في تفصيلات هذا المبحث مع علمنا بأهميته في مثل هذا المقام ، ولكن يكفينا هنا التنبيه إلى أهم معالم المنهج السلفي في هذه القضية .

يرتبط منهج السلف هنا بموقفهم من علاقة العقل بكل من عالم الشهادة وعالم الغيب ، وإذا عرفنا أبعاد موقفهم في علاقة العقل بعالم الغيب أصبح من السهل فهم موقفهم في علاقة العقل بالوحي .

١ - يؤمن السلف إيماناً جازماً بأن الله أنزل كتابه ليفهم ويتدبر ، كما قال تعالى : ﴿ كِتَٰبٌ أَنزَلۡنَٰهُ إِلَيۡكَ مُبَٰرَكٞ لِّيَدَّبَّرُوٓاْ ءَايَٰتِهِۦ ﴾ (سورة ص ٢٤) . وقال : ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلۡقُرۡءَانَ أَمۡ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقۡفَالُهَآ ﴾ (سورة محمد : ٢٤) . ولهذا فإن اقبال السلف على حفظ القرآن وفهمه وحسن تدبره كان مجالاً للتنافس فيما بينهم ، وحكى عن السلمي قوله : كنا نقرأ العشر آيات من القرآن ولا نتجاوزها حتى نعلم ما فيها من علم وعمل . وكان بين أصحاب الرسول ، من هو حبر الأمة وترجمان القرآن . وكان أقرأهم زيد ، وأعلمهم بالفرائض . وإذا اختلفوا في شيء ردوه إلى فلان .

كل هذا دليل على عناية جيل الصحابة ـ ومن بعدم جيل التابعين ـ بالقرآن حفظاً وفهما وتدبراً ، فكلهم لم يقصروا في فهم ما حفظ من القرآن ولم يمتنع عن إعمال عقله في فهم القرآن ، بدليل أننا لم نقرأ اية من كتاب الله إلا وجدنا عنها نقولاً للصحابة عن الرسول .

٢ ـ لم نقرأ عن الصحابة والتابعين الذين نقلوا إلينا أقوال الرسول وأفعاله انهم توقفوا أمام آية أو حديث ، وقالوا إن العقل يعارضها أو يرفضها ، أو ينبغى تأويلها بصرفها عن ظاهرها ، وإنما عملوا بالمحكم وآمنوا بالمتشابه ، وقالوا « كل من عند ربنا » خاصة فيما يتصل بقضايا الغيب من هذه الآيات وفي مقدمتها آيات الصفات الإلهية التى هي محك الخلاف بين السلف ومخالفيهم ، كذلك لم يتساءلوا عن كيفية أي صفة من الصفات المذكورة في الآية المعينة أو الحديث المعين . وإنما تلقوها بالقبول كما سمعوها عن الرسول ﷺ .

٣ ـ من أصول المنهج السلفي أن النص إذا صح سنداً ومتناً وفهما لا يتعارض أبداً مع الدلائل العقلية الصريحة عن الشبهات والخالية من الشكوك ، ذلك أن العقل والنقل وسيلتان لتحقيق غاية واحدة هو الوصول إلى الحق ، والتعرف عليه في الأقوال والأفعال والاعتقادات . والوسائل التى تؤدي إلى غاية واحدة لا يعارض بعضها بعضاً وإنما يؤيد ويعاضد بعضها بعضاً . فكلاهما حق والحق لا يعارض الحق أبداً . هكذا يؤمن السلف ، ويوصون اتباعهم بذلك .

أما الذين يقولون بإمكان التعارض بينهما فتجد أحدهم يدعي أن ما معه من النقل صحيح ، وقد يكون الأمر خلاف ذلك ، وقد يكون النقل صحيحاً ولكن فهمه منه ليس فهماً صحيحاً . وكذلك تجد الآخر يدعي أن معه ليس له من النظر العقلي الصحيح نصيب ، وإنما هو شبهات فاسدة أو شكوك طارئة ، سرعان ما تزول بالبرهان القطعي الصريح . أما أن يكون النقل صحيحاً والدليل العقلي صريحاً فهذا لا يمكن أن يتعارضا أبداً .

٤ ـ يتفرع عن الأصل السابق أن السلف يؤمنون بأن الدليل النقلي الصحيح قطعي الدلالة والعقلي الصريح هو أيضاً قطعي الدلالة . والدلائل القطعية لا تتعارض . إنما يتعارض منها ما هو ظني الدلالة أو ظني الثبوت ، وإذا قال البعض أن معه دليلين ـ عقلي ونقلي ـ وظنهما متعارضين ينظر فيهما . أيهما كان قطعياً قدم واخذ به ، ويتأخر الظني ويرفض ، ليس لكونه عقلياً ولا شرعيفا ولكنه لكونه ظنيفا في دلالته ، والظني لا يعارض القطعي ، وينبغى أن ننبه هنا إلى أن كثيراً ما يسميه الناس دلائل عقلية أو سمعية يعارض بعضها بعضفا ليس كثير منها يرقى إلى مستوى البرهان ، وهذا متفق عليه ، لأنه قد لا يكون دليلاً في نفس الأمر وإنما هو بحسب من يظنه كذلك .

والذي عليه منهج السلف أن دلالة ما جاء به الشرع في باب الإيمان بالله تعالى واسمائه وصفاته واليوم الآخر والبعث والحساب والجنة والنار . . إلخ ـ وهي مسائل الخلاف الجوهرية بين السلف ومعارضيهم ـ لم يتنازعوا في دلالته على ما دل عليه من ذلك . والمتنازعون في ذلك لم يتنازعوا في أن السمع دل على ذلك أيضاً ، وإنما تنازعوا هلى عارضه من الدلائل العقلية ما يدفع موجبه أم لا ؟

وإذا ظهر معارض له فأي الدلالتين تكون قطعية والآخر تكون ظنية ؟

وهذا هو مثار الخلاف بين السلف والفلاسفة وعلماء الكلام . وقد وضع الإمام ابن تيمية كتابه العظيم : « درء تعارض العقل والنقل » لحسم هذا المشكلة بالأصول العقلية والنقلية معاً .

والسلف لا يطعنون في جنس الأدلة العقلية ، ولا فيما علم العقل صحته ، وإنما يطعنون في أدلة يعضها يدعيه البعض عقليات ويردون من أجلها ماصح من النقليات ، وهي في حقيقتها ليست دليلاً في نفس الأمر ؛ وكل ما عارضوا بها الشرع من هذه الأدلة قد تبين فساده في العقل فضلاً عن معارضة الشرع له وذلك مثل كلامهم عن دليل الجوهر والعرض ، والممكن والواجب وكلامهم في نفس الصفات وانكارهم البعث الجسماني . . . الخ . والدليل لا يمدح ولا يذم لكونه

عقليا أو سمعياً ، وإنما يقابل بالدليل البدعي المحرم . لأن الدليل العقلي الصحيح هو في الأصل دليل شرعي دل عليه الشرع نصاً أو تنبيهاً وإشارة .

وكون الدليل شرعياً يراد به ما أثبته الشرع ودل عليه بنصوصه الصحيحة .

ويراد به ما أباحه الشرع وأذن فيه أو نبه إليه وهذا شامل للأدلة التي نبه إليها القرآن بالأمثال المضروبة في أبواب التوحيد والعدل وإثبات الصفات ، فتلك أدلة شرعية وعقلية يعلم المرء صحتها بعقله ، فهي براهين وأقيسة عقلية وهي مع ذلك شرعية نبه إليها الكتاب العزيز .

وإذا كان الدليل الشرعي لا يعلم إلا بخبر المعصوم كما في إخبار الوحي عن الله وصفاته والبعث والحساب . كان ذلك الدليل شرعياً سمعياً ، لأنه لا يعلم بطريق العقل وحده بل علم بطريق النص ويتميز بأنه شرعي وعقلي معاً ، لأنه لا يوجد في العقل الصريح ما يعارضه ، والشرع لم يحرم الدليل إلا لأمور خارجة عن مطلب الحق وقصده . الذي هو غاية الاستدلال وهدفه .

١ ـ فقد يحرم الشرح الدليل لكونه كذباً في نفسه ، كأن تكون إحدى المقدمات باطلة ، فإنه يكون كذباً ، والله يحرم الكذب لاسيما عليه . . قال تعالى : ﴿ أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِم مِّيثَٰقُ ٱلْكِتَٰبِ أَن لَّا يَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْحَقَّ وَدَرَسُوا۟ مَا فِيهِ ﴾ (الأعراف/ ١٦٩) .

٢ ـ وقد يحرم الدليل لأن صاحبه يتكلم فيه بدون علم به ، كما قال تعالى : ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ﴾ (الإسراء : ٣٦) ، ﴿ وَأَن تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ (الأعراف/ ٣٣) .

٣ ـ وقد يحرم الدليل لكونه جدالاً بالباطل ، أو جدالاً في الحق بعد ما تبين كقوله تعالى : ﴿ وَيُجَٰدِلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِٱلْبَٰطِلِ لِيُدْحِضُوا۟ بِهِ ٱلْحَقَّ ﴾ (الكهف/ ٥٦) ، وقوله سبحانه : ﴿ يُجَٰدِلُونَكَ فِى ٱلْحَقِّ بَعْدَ مَا تَبَيَّنَ ﴾ (الانفال : ٦) .

ويتضح من هذا أن كل دليل كان قطعي الدلالة على مطلوبة هو في حقيقة أمره دليل شرعي نبه إليه الكتاب العزيز ، فعرف ذلك من عرفه ، وجهله من جهله ، ولم يحظر الشرع جنس الأدلة العقلية أبداً ولا قال أحد من السلف بذلك ، والنبي ﷺ أمر بالبرهان وأمر بتعلمه حيث يجب ذلك ، ودل على مجامع البراهيم التي يرجع إليها غاية نظر النظار ، وأهل العلم بالآثار النبوية يعلمون من ذلك ما يجهله غيرهم ، شأنهم في ذلك شأن أهل كل اختصاص كأهل الطب والهندسة في تخصصاتهم المختلفة فإنهم يعلمون منها ما يجهله غيرهم .

٥ ـ من أصول المنهج السلفي أن العقل ليس أصلاً في إثبات الشرع كما يدعي ذلك المتكلمون والفلاسفة ، وإنما هو أصل في علمنا بالشرع ، ذلك أن الشرع ثابت في نفسه سواء علمناه بعقولنا أو لم نعلمه ؛ شأن كل الموجودات ؛ فنبوة النبي ورسالته إلى الخلق ثابتة في نفسها سواء أدركتها عقول البعض أم لم تدركها ، وعدم علم البعض بذلك . أو عدم ثبوت ذلك عند البعض ، أو رفض البعض لما جاء به الرسول ، كل ذلك لا يلغي أن النبوة ثابتة في نفسها ، ولا يلغي أن ما جاء به الرسول حق في نفسه .

فالعقل لم يعط الشرع صفة مدح لم تكن ثابتة له ، ولم ينف عنه صفة ذم كانت ثابتة له كذلك . ولم يضف إليه من صفات المدح ما ليس فيه ، ولم ينف عنه من الصفات ما ليس كذلك . وإنما علم العقل بالشرع على ما هو عليه . على مانزل به الوحي ، وعلى ما أخبر به الوسول ، علم من ذلك ما علم وجهل منه ماجهل .

والدعاوي العريضة التي يقول بها المخالفون من أن العقل أصل في إثبات الشرع ، أو أن العقل أساس الشرع أو غير ذلك من الأقوال فكلها تحتاج إلى تمحيص ، لأن علاقة العقل بما هو موجود ليس علاقة إثبات للوجود أو منع له ونفي عنه ، وإنما هي علاقة علم بالموجود على ما هو عليه في الوجود الخارجي ، فالعقل لايمنح وجوداً للمعدوم ولا يمنع عدماً عن

الموجود ، حتى يقال أن العقل أصل في إثبات الشرع أو أن العقل أساس الشرع ، ذلك أن العقل يعلم وجود الأشياء الموجودة بالفعل ، ولا يعلم وجود المعدوم إلا على سبيل التخيل ؛ فكيف يقال العقل أصل أو أساس للشرع .

وهنا أمور تحتاج إلى مزيد من الإيضاح :-

١ - إذا كان العقل أصفلا في علمنا بالشرع ، فإن السلف يفرقون في منهجهم بين الثوابت والمتغيرات من أمور الشرع ، فإن قضايا الغيب كالإيمان بالله والنبوة واليوم الآخر والصفات الإلهية ، هي من الثوابت التى لا مدخل للعقل فيها إلا العلم بها فقط ، على ما أخبر به الرسول عنها . . أما ما يتصل بحياة الناس اليومية من الشرعيات في مسائل السياسة والاجتماع وما يتفرع عنهما ؛ فهي محل اجتهاد العقول لتستنبط من الأحكام اشرعية ما يسد حاجات الناس اليومية المتجددة ؛ وهذه التفرقة بين الثوابت والمتغيرات في علاقة العقل بالشرع أمر على جانب كبير من الأهمية حتى لا تختلط الأوراق عند البعض فيظن أن ما هو ثابت قابل للاجتهاد العقلي ، أو أن ماهو من قبيل المتغيرات يثبت عند حدود وعصر معين واجتهاد فقيه معين .

٢ - إذا كان العقل أصلاً في علمنا بالشرع ، وظهر في الشرعيات ما يعز على العقل فهمه ، فلا ينبغي للعقل أن يتهم الشرع أو يرده ، ولا ينبغي للعقلاء ، أن يقولوا نحن نأخذ بدليل العقل ونرد دليل الشرع ، بدعوى أننا لو رفضنا الأخذ بدليل العقل لكان ذلك قدحاً في الشرع ، لأننا عرفنا الشرع بالعقل ولو رددنا أحكام العقل الذي به عرفنا الشرع لكان ذلك رفضاً للشرع أيضاً . أو غير ذلك من المقولات التي نجدها في بعض الكتابا قديماً وحديثاً ، لأن هذه الأقوال فيها من التمويه والمغالطات الشيء الكثير ، ذلك أن علاقة العقل بالشرع هى علاقة تعلم وتلقي خاصة ما يتعلق منه بالغيبيات ـ ومن المعلوم أن العقل دلنا على صدق الرسول في كل ما أخبر به ، وأصبحت طاعة الرسول واجبة في ذلك .

وكثيراً ما نجد في كتابات السلف ضرب الأمثلة التي يوضحون بها نوع العلاقة بين العقل والوحي ليقربوا بها المسألة إلى الأفهام : فهي تشبه إلى حد كبير موقف الرجل العامي الذي يعلم أن فلاناً من الناس هو المفتي وجاء إليه من يسأله عن هذا المفتي فدله عليه ، وبين له أنه العالم المفتي الذي يستفتيه الناس عند الحاجة ؛ ثم اختلف هذا الرجل العامى مع العالم المفتى وقال لسائله يجب أن تسمع قولي ولا تسمع قول المفتي ، وحينئذ يجب على السائل المستفتى أن يقدم قول المفتى لا قول الرجل العامي ، فإذا قال له الرجل العامي أنا الأصل في علمك بأنه مفت فإذا قدمت قوله على قولي عند الاختلاف كان ذلك قدحاً في الأصل الذي علمت به أنه مفت . قال له السائل : أنت شهدت بأنه عالم مفت . وزكيته ودللت عليه فشهدت بوجوب تقليده والأخذ عنه دون تقليدك ؛ وموافقتي لك في العلم بأنه مفت لا يستلزم بالضرورة أنى أوافقك في العلم بأعيان المسائل التي هي محل الخلاف بينكما ، وخطؤك في أعيان المسائل التي خالفت فيها المفتي ، لايلزم عنه خطؤك في أنك دللت عليه وشهدت له وزكيته وفي علمك بأنه مفت ، هذا مع الفارق الكبير ، فإن المفتي قد يجوز عليه الخطأ أما الرسول فإنه مفصوم ، ولذلك وجب تقليده على كل من آمن به سواء وافقه عقله أم خالفه .

وكذلك الأمر بالنسبة لمن شهد له الناس بالطب ومهارته فيه ، ثم جاء المريض وسأل العامي عن عنوان الطبيب الماهر فدل المريض على عنوان الطبيب الحازق فذهب إليه المريض ، ووصف له الطبيب العلاج المناسب لعلاج ما يشكو منه ، ولما خرج المريض سأله الرجل العامي قائلاً ، ماذا وصف لك الطبيب ، فأخبره المريض بنوع العلاج ، فقال له العامي : إن هذا العلاج غير صحيح ، وينبغى أن تتركه ولا تأخذ به . فقال له المريض أنت لا تعرف شيئفا في مهنة الطب . أما الطبيب فهو أهل اختصاص ، فقال العامي : لا بل يجب أن تسمع قولي لأني قد دللتك على الطبيب ، وأنا الذي زكيته لك ، فيجب أن تأخذ بقولي في محل الخلاف لأن عدم الأخذ بقولي يقدح في الأصل الذي عرفت به الطبيب ، وهنا يقال للعامي علمك بأنه طبيب ماهر لا يعني أبداً علمك بمهنة

الطب . وكذلك العقل لما دلنا على أن نبوة محمد ﷺ صحيحة ، وأنه صادق فيما أخبر به عن ربه ، كان ذلك صحيحاً منه لوضوح دلائل النبوة لكل ذي عقل ، ومعرفة العقل بأن محمداً نبي بدلائله الواضحة لا يعني أبداً أن العقل متخصص في علم النبوة ، وأنه يعلم ما علمه النبي ، لا . . . بل هنا يقال للعقل « ليس هذا بعشك فادرجي » فنحن في حياتنا العادية نعلم أن غيرنا أعلم منا بصناعات كيمياوية أو معدنية مختلفة ، فإذا سألنا سائل عن صانع حاذق بالمعادن وأنواعها ، فدللناه عليه ، فهل يعنى هذا أننا أكثر علما بهذه الصنعة من الصنائع نفسه ، وهل إذا اختلف معنا السائل في سر من أسرار هذه الصناعة نقول له أن قولنا مقدم على قول الصانع الماهر فيها ؟

إن في ذلك من التمويه والمغالطة ما لايخفي على العقلاء ، وهذا هو شأن من يقدم بين يدي الله ورسوله في مسائل الغيب .

ومن المعلوم أن أفضلية الرسول ومباينته لذوي العقول ليس لها نظير فتقاس به في باب النبوة ، فإن من الناس من يمكنه أن يصير عالماً بالطب والصناعات المختلفة ، ولكن لا يمكن لأحد أن يصير نبياً بعقله . ولا يمكن لمن لم يجعله الله نبياً رسولاً أن يصير بمنزلة النبي الرسول . فإن النبوة لا تنال بالاجتهاد ، فإذا علم المؤمن ذلك وعلم بالعقل أن محمداً رسول الله وأنه أخبر بشيء ووجد في عقله ما ينازعه في خبره ويعارضه في قبوله كان عقله يوجب عليه أن يسلم في موارد النزاع إلى من هو أعلم به منه ، وإلى من هو متخصص في الأخذ عمن بيده مفاتح الغيب . وأن لا يقدم رأيه على قول الله ورسوله ، إن كان على يقين بأن الله ورسوله أعلم بما أنزل منه ، وإن كان في شك من ذلك ، فيس له معنا حينئذ حديث ، لأن كل من تعود معارضة الشرع برأيه لا يستقر في قلبه الإيمان وهو أشبه بمن يعلق إيمانه بالرسول على شرط عدم المعارض العقلي لأقوال الرسول وأخباره ، فإيمانه مشروط بعدم المعارضة ، ومن المعلوم أن ذلك الموقف هو مدخل الإلحاد ، وقد سبق أن بينا أن في أخبار الأنبياء عن الغيب ما لا ينال بالعقل ، ولا يدرك بالحس ، ويمتنع أن يصل أحد إلى هذه الأخبار الإيمانية إلا بواسطة الوحي والأنبياء عنها فقط .

يتبين لنا من هذا العرض أن مذهب السلف في المعرفة يقوم على أسس عقلية يقينية . لكل أساس منها ميدانه الخاص به ، وهذه الأسس مستمدة في أصلها من القرآن الكريم بالتصريح بها تارة ، وبالتلميح إليها تارة أخري . ويمثل العقل في مذهبهم أساسا يقينياً للمعرفة له ميدانه الخاص به ، ولا تتعارض هذه الأسس فيما بينها . بل كلها تؤدي إلى اليقين إذا سلمت من الشبهات العارضة ، وهذه دعوة خالصة لوجه الله أتوجه بها إلى الذين يتهمون السلف بسذاجة الفكر والرأي أن يقرأوهم أولاً في تراثهم ، بدلاً من أن يتهموهم عن جهل بهم وبتراثهم ، فربما يتغير رأيهم إذا كانوا للحق طالبين وإليه قاصدين ، والله يهدي من يشاء إلى سواء السبيل .

المصادر والمراجع

١ ـ درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ، ط . جامعة الإمام محمد بن سعود ، تحقيق د . محمد رشاد سالم .
٢ ـ الرد على المنطقيين لابن تيمية .
٣ ـ نقض المنطق لابن تيمية .
٤ ـ الرسالة التدمرية لابن تيمية .
٥ ـ جهد القريحة في تجريد النصيحة .
٦ ـ صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام ، للسيوطي .
٧ ـ النجاة لابن سينا .
٨ ـ الإشارات والتنبيهات لابن سينا .
٩ ـ عيون الحكمة لابن سينا .
١٠ ـ رسالة أضحوية في أمر المعاد لابن سينا .
١١ ـ تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات لابن سينا .
١٢ ـ المقصد الإسني في معرفة أسماء الله الحسنى للغزالي .
١٣ ـ إلجام العوام عن علم الكلام للغزالي .
١٤ ـ قانون التأويل للغزالي .
١٥ ـ مقاصد الفلاسفة للغزالي .
١٦ ـ أساس التقديس للرازي .
١٧ ـ معالم أصول الدين للرازي .
١٨ ـ نهاية العقول للرازي .
١٩ ـ الاعتصام للشاطبي .
٢٠ ـ نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان ، محمد السيد الجليند .
٢١ ـ الكندي وقضية المنهج ، محمد السيد الجليند .
٢٢ ـ المقابسات للتوحيدي .
٢٣ ـ نهاية الأقدام للشهرستاني .

الهوامش

(١) مخطوط رقم ١٨٢ عقائد تنمور دار الكتب المصرية .
(٢) قانون التأويل للغزالى : ص ٨ .
(٣) الترغيب والترهيب ، فضائل القرآن .
(٤) صحيح مسلم : ١ ـ ٣٢٣ .
(٥) سورة الزمر : الآية ٢٧ .
(٦) انظر : در تعارض العقل والنقل لابن تيمية ص ١٦٠ نقلاً عن أقسام اللذات للرازي .
(٧) نهاية الأقدام ص ٣ ، ط . المثنى بغداد .
(٨) راجع أساس التقديس للرازي (المقدمة) وجعل الرازي هذه القضية مقدمة لمعظم كتبه الكلامية ، راجع مثلاً : نهاية العقول ، معالم أصول الدين ، المحصل ، المحصول .
(٩) مسند الإمام أحمد ، ط . الحلبي ٥/١٥٣ ، ١٦٢ للرازي ، أساس التقديس (مقدمة المؤلف) للرازي .
(١٠) صحيح مسلم .
(١١) الرد على المنطقيين : ص ١٥٤ .
(١٢) المرجع السابق ص ١٥٠ .
(١٣) سورة الإسراء : ٩٩ .
(١٤) سورة يس : ٨١ .
(١٥) سورة الأحقاف : ٣٢ .
(١٦) سورة غافر : ٥٧ .
(١٧) درء تعارض العقل والنقل ١/٣٢ .
(١٨) سورة الروم : ٢٧ .
(١٩) يس ٧٨ ـ ٨٣ .
(٢٠) درء تعارض العقل والنقل : ١/٢٩ ـ ٣٠ .
(٢١) نفس المرجع .
(٢٢) الرسالة التدمرية : ١٦ ط . بيروت .
(٢٣) الرد : ١٥٧ .
(٢٤) الرد : ٢٨٦ .
(٢٥)
(٢٦) الرد : ٩٥ .
(٢٧) نفس المرجع .
(٢٨) انظر الرد : ص ٩٧ .

(٢٩) نفس المرجع : ٩٦ .
(٣٠) الرد : ٤٢٩ .
(٣١) الرد : ص ٩٢ .
(٣٢) الرد : ٩٨ .
(٣٣) الرد : ١٠٠ .
(٣٤) الرد : ٩٩ .
(٣٥) نفس المرجع : ٩٩ .
(٣٦) الرد : ٤٢٠ .
(٣٧) الرد : ٤٢٩ .
(٣٨) الرد : ٢٧٦ .
(٣٩) حقق هذا الكتاب وطبع على نفقة الإمام محمد بن سعود ، بإشراف أستاذنا المغفور له محمد رشاد سالم . وقمنا بتقريبة وطبع ضمن سلسلة تقريب التراث . مؤسسة الأهرام بمصر ، سنة ١٩٨٨ م فليراجع ذلك من أراد التفصيل .

الاتجاهات العامة للاجتهاد ومكانة الحديث الآحادي الصحيح فيها

بقلم
الأستاذ الدكتور نور الدين عتر
رئيس قسم علوم القرآن والسنة
كلية الشريعة ـ جامعة دمشق

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين ، وأفضل الصلاة وأتم التسليم على نبينا وهادينا سيدنا محمد خاتم النبيين ، وأمام الأنبياء والمرسلين وعلى آله وأصحابه ومن تبعهم باحسان إلى يوم الدين .

أما بعد :

فإن من أعظم ما تميزت به بعثة نبينا ﷺ ذلك التشريع الكافل لتنظيم جوانب الحياة كلها ، والذى نهض فيه أئمة العلم والدين ونصبوا أنفسهم لتأصيل أصوله وتفريع فروعه ، كيف ، والناحية العملية هي أعظم ركن بعد أركان الايمان ، بل هي ترجمان الإيمان التى تصوغه في صورة سلوك فردى ، وترابط اجتماعي ، وحضارة متميزة بالفضل والكمال على كل حضارة . وقد كان الفقه الإسلامي هو القانون الذى عمل به المسلمون من فجر تاريخهم المجيد ، وفي إبان ازدهار حضارتهم التى قدمت للعالم نموذجا فريدا . لاتزال الإنسانية تحلم بمثله وتتمنى لو تعيش في ظل سعادته .

هذه الخصائص تجعل دراسة الاتجاهات العامة لأصول الاجتهاد في الإسلام مسألة علمية على غاية من الأهمية ، وأنها لدراسة واسعة مترامية الأطراف لا يتسع المقام ههنا لاستيفائها ، لذلك فإنا سنقدم دراسة وجيزة للخطوط العريضة لأصول الاجتهاد الإسلامي ، نلمس فيها بعض جوانب تميز بها بعض المذاهب على البعض الآخر في أصول اجتهاده .

وسوف نعنى عناية خاصة بمسألة خبر الواحد الصحيح في هذا المبحث ، لما دار حول حجيته في العصر الأخير من تقول ، بين مقصر فيه يعطل جملة كبيرة جدا من السنن بذريعة كونها خبر واحد ، وغال متشدد يحكم بالضلال بل يكاد أن يحكم بالكفر على من ترك خبراً آحاديا ، مما يوقع الفتن بين المسلمين ، عياذا بالله تعالى .

وقـد عولنـا في بحثنـا هذا على المصادر الأمهات في اصول الفقه وأصول الحديث ، ولما أن عبارتها قد تصعب في كثير من الأحيان على الفهم ، بل قد تستغلق الا على ذوى الاختصـاص المتمكن والمتعمق في هذا العلم ، لذلـك جهـدنـا في استخـراج المعلومـات منها أن نصيغ العبارات باسلوبنا الخاص ، لتسهيل سبيل البحث ، وتقريبه إلى الإفهام .

وبالله تبارك وتعالى التوفيق ، وهو المستعان وعليه التكلان .

نور الدين عتر
خادم القرآن وعلومه
والحديث وعلومه

المبحث الأول
في المصادر الاصلية للاجتهاد

لا يختلف الاجتهاد في أي مذهب فقهي عن امثاله من المذاهب الإسلامية المعتمدة والمعمول بها في الارتكاز الأساسي على المصادر الأصلية التى تعتمد عليها أئمة الإسلام وهى المصادر الأربعة المعروفة : الكتاب ، والسنة ، والاجماع ، والقياس .

وهذا الاتفاق بين المسلمين على هذه الأصول ميزة امتاز بها الدين الإسلامي والفقه الإسلامي ، حقق بها الإسلام توفير عوامل الوحدة بين المسلمين ، بالتفافهم حول الأصول الاعتقادية المسلم بها والمعلومة من الدين بالضرورة ، وأخذهم بالاحكام القطعية الثابتة التي لا مجال للبحث فيها ، فالمسلمون كلهم يؤمنون بالله وحده توحيدا صافيا نقيا ، لا تشوبه شائبة من شوائب الشرك ، ولا نزغة من نزغات الالحاد . ويشهدون أن محمدا رسول الله بعثه الله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ، ويؤمنون باليوم الآخر والجنة والنار ، وبملائكة الله تعالى ورسله وكتبه والقدر . كما ان المسلمين كلهم يقرون بإركان الإسلام الصلاة التى يتوجهون فيها إلى قبلة واحدة والزكاة والصوم والحج .

كما حقق الإسلام بازاء ذلك المرونة والشمول اللذين يتسع بهما لكل متطلبات الحياة وتقدم الحضارة ومواجهة كل جديد أو طارىء بأمثل الحلول وافضلها لمسايرة تقدم الحضارة ، بل لدفع عجلة التقدم الحضارى ، بما ذكرنا من الخصائص ، بالاجتهاد الذي قدم ذخائر تشريعية ضخمة تعالج كل حادث ، بل تضع العدد من الحلول للمشكلة الواحدة ، من نتاج ماقدمته لنا المذاهب من آراء وعلاجات . فجمع الفقه الإسلامي بهذا بين التعدد والتوحد ، والتعدد هنا تعدد تنوع ليس تعدد تضارب ، كما جمع بذلك ايضا بين التطور والثبات .

وقد كان هذا الاتفاق على الاصول الاربعة نابعا من الايمان بالاصل الأول وهو القرآن والائتمار بأوامره والسير في ضوء توجيهه .

فقد بين الله تعالى في صريح كتابه أن منزلة السنة النبوية من القرآن هي منزلة البيان من المبيَّن ، والتفسير من المفسَّر .

قال تعالى : ﴿ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ .(١)

وقال عز وجل : ﴿ وَمَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴾(٢)

وجعل الله طاعته مرهونة بطاعة رسوله ، بل اعلن للعالم أن طاعة رسوله طاعته .

﴿ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَاحْذَرُوا ﴾ .(٣)

﴿ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا ﴾ .(٤)

﴿ مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ ﴾ .(٥)

﴿ قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ .(٦)

وهكذا كان كل من الكتاب والسنة اصلا في الدين يلزم المسلمين ان يأخذوا باحكامهما ، ويجب على الفقيه أن يعول في استنباط الاحكام عليهما .

وقد دلت دلائل القرآن والسنة على أن المجتهدين من هذه الأمة إذا اتفقا على حكم شرعي فإن اتفاقهم هذا مصون من الخطل ومعصوم من الخطأ ، فثبتت بذلك حجية الاجماع .

قال تعالى : ﴿ وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا ﴾ .

قال الحافظ ابن كثير في تفسيره(٧) عند هذه الآية :

« هذه الآية الكريمة حاكمة على كل من ادعى محبة الله ، وليس هو على الطريقة المحمدية ، فإنه كاذب في دعواه في نفس الأمر ، حتى يتبع الشرع المحمدي والدين النبوي في جميع أقواله وأفعاله وأحواله » .

ويقرر علماء أصول الفقه حجية السنة استنادا إلى أصل إعتقادي وعقلى هام أحسن التعبير عنه الفقيه والأصولي الحنبلي الامام ابن قدامة المقدسي ، فقال[٨] :

« وقول رسول الله ﷺ حجة ، لدلالة المعجزة على صدقه ، وأمر الله سبحانه بطاعته ، وتحذيره من مخالفة أمره » .

ويبني ابن النجار الحنبلي أيضا حجية السنة على أصل آخر هام وهو العصمة ، فيقول[٩] :

« وأقسام السنة[١٠] كلها حجة : أي تصلح أن يحتج بها على ثبوت الأحكام الشرعية للعصمة ، أي لثبوت العصمة للنبى ﷺ ، ولسائر الأنبياء ، صلوات الله وسلامة عليهم أجمعين » .

وهكذا كان كل من الكتاب والسنة اصلا في الدين يلزم المسلمين ان يأخذوا باحكامها ، ويجب على الفقيه أن يعول في استنباط الاحكام عليهما .

وقد دلت دلائل القرآن والسنة على أن المجتهدين من هذه الأمة إذا اتفقوا على حكم شرعي فإن اتفاقهم هذا مصون من الخطل ومعصوم من الخطأ ، فثبتت بذلك حجية الاجماع .

قال تعالى : ﴿ وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا ﴾ .[١١]

كذلك وجد ائمة الإسلام وفقهاء الشريعة بتتبع النصوص الشرعية أن الاحكام الشرعية ترد في كثير من الاحيان مرتبطة باهداف وحكم تتعلق بتحقيق مصالح الانام ، ورعاية شئون الناس الدينية والدنيوية ، فعرف من ذلك أن الاحكام غير التعبدية معللة بأوصاف منضبطة ترجع إلى مصالح الامة ، فثبت بذلك حجية القياس ، وتضافرت الادلة على حجيته ، مثل قوله تعالى : « فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ » .[١٢]

فإن الاعتبار في الآية هو رد الشيء إلى نظيرة ، بان يحكم عليه بحكمه ، وهو نص عام يشمل القياس الشرعي الذي يجرى في الاحكام الشرعية والقياس

العقلي والاتعاظ . وقد جاء هذا النص مرتبا على سبب خاص وهو ما حصل لبني النضير لما طغوا ونقضوا عهدهم مع النبي ﷺ خذلهم الله تعالى ، وسلط عليهم المسلمين فخربوا بيوتهم ، وأجلوهم عن بلادهم ، فنزلت الآية تعلن للناس مصير هؤلاء القوم ليعلموا أن كل من سلك طريقهم كانت عاقبته عاقبتهم ، وجاء النص عاما غير خاص بقضية سبب النزول ، فدل على عموم الحاق الشيء بنظيره والمثل بمثيله ، وذلك هو القياس .[١٣]

ويقول ابن قدامة في دلالة الآية :[١٤]

« وقد استُدِل على إثبات القياس بقوله تعالى : ﴿ فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ ﴾ . وحقيقة الاعتبار مقايسة الشيء بغيره ، كما يقال : اعتبر الدينار بالصنجة ، وهذا هو القياس .

فإن قيل : المراد به الاعتبار بحال من عصا أمر الله وخالف رسله لينزجر ، ولذلك لا يحسن أن يصرح بالقياس هاهنا ، فيقول : يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين ، فألحقوا الفروع بالأصول لتعرف الأحكام ؟ .

قلنا اللفظ عام ، وإنما لم يحسن التصريح بالقياس هاهنا ، لأنه يخرج عن عمومه المذكور في الآية ، إذ ليس حالنا فرعا لحالهم » . انتهى .

وكذا وردت نصوص كثيرة من الشارح تصرح بربط الحكم بعلته ، وذلك في السنة كثير ، جرى فيه التعليل على طريق الفقهاء أهل القياس ، نذكر من ذلك :

حديث : « أنه ﷺ سئل عن اشتراء التمر بالرطب ؟ فقال : ﷺ : أينقص الرطب إذا يبس ؟ فقالوا : نعم . فنهى عن ذلك » . أخرجه مالك وأصحاب السنن والحاكم .[١٥]

وقوله ﷺ : « إذا استيقظ أحدكم من نومه فلا يغمس يده في الاناء حتى يغسلها ثلاثا ، فإنه لا يدرى اين باتت يده » . متفق عليه .[١٦]

وقوله لعدي بن حاتم في بيان أحكام الصيد : « وان وجدت مع كلبك كلبا غيره وقد قتل فلا تأكل ، فإنك لا تدرى ايهما قتله » . متفق عليه .[١٧]

وهـذه النصوص وأمثالها كثير قد وقع فيها التعليل للحكم من النبي ﷺ نفسـه ، والتعليل موجب لاتبـاع العلة أينما كانت ، وذلك هو القياس . **لأن** الاصل في التعليل أن يكون لتعدية الحكم (أى نقله) إلى المواضع الأخرى التى توجد فيها العلة ، واثبات الحكم في تلك المواضع .[١٨]

بل إنا نلحظ في هذه الاحاديث ارشاد النبي ﷺ أُمته إلى كيفية ربط الأحكام بعللها ، ليستخرجوا حكم ما لم ينص على علته من الاحكام بالطرق الاستنباطية العلمية التى تعرف بها علة الحكم في الأمر المنصوص ، فيعرف بذلك حكم غير المنصوص .

المبحث الثاني
في
العام وقطعية دلالته

تعريف العام وحكمه :

العموم في اللغة معناه : الشمول .

وفي اصطلاح علم اصول الفقه : هو اللفظ الموضوع وضعا واحداً لكثير غير محصور المستغرق لجميع ما يصلح له .(١٩)

مثاله قوله تعالى : ﴿ قد أفلح المؤمنون ﴾ . وقوله : ﴿ وَٱلْعَصْرِ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلْحَقِّ وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلصَّبْرِ ﴾ .

وقد اتفق الحنفية مع جماهير العلماء على أن اللفظ العام يفيد إثبات الحكم في جميع الأفراد الذين يصلح أن يدخلوا في مدلول النص العام ومعناه .(٢٠)

وذلك هو مقتضى العمل بدلالة اللفظ ، والمعنى الذي وضع له في اللغة ، وهو اجماع الصحابة وأهل اللغة ، فإنهم بأجمعهم قد اجروا الالفاظ العامة من نصوص الكتاب والسنة على عمومها وشملوا بها كل الافراد التي تدخل فيها إلا ما ثبت الدليل على استثنائه من العموم أو تخصيصه بحكم خاص غير الحكم الثابت في النص العام .

فاتفقوا على العمل بالعموم في قوله تعالى : ﴿ وَذَرُوا۟ مَا بَقِىَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓا۟ ﴾(٢١) وقوله : ﴿ لَا تَقْتُلُوا۟ ٱلصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ ﴾ .(٢٢) وقوله :﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ .(٢٣) وغير ذلك كثير من صيغ العموم في الكتاب والسنة . بل إن النبي ﷺ دعا بعض الصحابة وهو في الصلاة فلم يجبه ، قال ﷺ : « ألم يقل الله استجيبوا لله والرسول إذا دعاكم » أخرجه البخاري من حديث أبي سعيد بن المعلى والترمذي من حديث أبي بن كعب .(٢٤) وهذا استدلال بالعموم كما قال السرخسي .(٢٥)

قطيعة دلالة العام :

الا أن الحنفية اختلفوا بعد ذلك مع الجمهور في طبيعة هذه الدلالة التي افادها النص العام على العموم ، هل هي قطعية أو ظنية ؟

والمراد بالدلالة القطعية هنا : ان النص العام لا يحتمل الخصوص احتمالا ناشئا عن دليل ، أو أن دلالته لا شبهة فيها .

والمراد بالدلالة الظنية ان النص العام يحتمل الخصوص احتمالا ناشئا عن دليل أو ان دلالته على العموم فيها شبهة .

فقال الحنفية وهو رواته عن الإمام أحمد وقال به بعض الحنابلة منهم ابن عقيل والفخر اسماعيل : ان النص العام يثبت الحكم في جميع ما يتناوله على سبيل القطع ، وهو في ذلك عندهم كالخاص سواء بسواء .

وقال أكثر الفقهاء والمتكلمين وهو المعتمد عند الحنابلة : أنه يثبت الحكم فيما يتناوله على سبيل الظن ، وهو في ذلك مخالف للنص الخاص ، فإن الخاص عندهم قطعي الدلالة على مدلوله .(٢٦)

استدل الحنفية على مذهبهم فقالوا : ان اللفظ متى وضع لمعنى كان هذا المعنى لازما له وثابتا به قطعا ، حتى يقوم الدليل على خلافه ، والعموم قد وضع له اللفظ العام اتفاقا بيننا وبينكم ، فيكون ثابتا به ولازما له قطعا حتى يقوم الدليل على صرفه عنه إلى غيره .

واستدل الجمهور على أن العام ظني الدلالة فقالوا : كل عام يحتمل التخصيص ، والتخصيص شائع فيه حتى صار قولهم : « ما من عام إلا وقد خصص » بمنزلة المثل ، ولهذا يؤكد العام بكل واجمع ، لازالة هذا الاحتمال ، والقطع لا يثبت مع الاحتمال ، لانه عبارة عن قطع الاحتمال .

وقد دارت بين الفريقين محاورات ومناقشات لا حاجة بناهنا إلى بسطها ، غير أنا نستطيع أن نجد ما يقوى مذهب الحنفية في هذه المسألة الهامة ، وذلك أن تجويز أنْ يراد بالنص العام بعض الأفراد دون البعض من غير قرينة أو دليل كما ذهب مخالفوا الحنفية أمر مستبعد موقع في الارتباك امام النصوص ، وذلك لأنه

يؤدى إلى ارتفاع الأمان عن اللغة وعن الشرع ؛ وإلى التلبيس على السامع ، لأن عن كل ما ورد في اللغة عاما فإنه يحتمل الخصوص حينئذ ، فلا يستقيم فهم العموم منه .

وكـذلك في الشرع ، لان معظم خطابات الشرع عامة ، فإذا جاز إرادة البعض من غير قرينة لما صح فهم الأحكام على وجه العموم ، وأدى ذلك إلى التلبيس على المخاطبين ، وتكليفهم بالمحال ، وهو باطل .

كما يقـوي مذهب الجمهـور ما استـدل به ابن النجـار الحنبـلي[٢٧] « ان التخصيص بالمـتراخي لا يكـون نسخا ، ولو كان العام نصا على أفراده لكان نسخا ، وذلك ان صيغ العموم ترد تارة باقية على عمومها ، وتارة يراد بها بعض الأفراد ، وتارة يقع فيها التخصيص ، ومع الاحتمال لا قطع ، بل لما كان الأصل بقاء العموم فيها كان هو الظاهر المعتمد للظن » .

وقـد تضمنت كلمتـه هذه جواب استـدلال الحنفية حين قال : « لما كان الأصل بقاء العموم فيها كان هو الظاهر المعتمد للظن » .

نتائج الخلاف في قطعية العام :

بعد هذا فإن الباحث يتوقع أن ينتج عن هذا الخلاف في طبيعة دلالة العام أختـلاف في أمـور كثـيرة بين الفقهـاء ، لكثرة النصوص العامة ، ويمكن أن نلخص هذا الاختلاف في قاعدتين هامتين نوضحهما فيما يلي : -

القاعدة الأولى : تخصيص النص العام بخبر الواحد أو القياس إذا لم يكن قد خص قبل ذلك بدليل قطعي :

فعنـد القائلين بظنية العام يجوز هذا التخصيص ، وعند القائلين بقطعية العـام لا يجوز ، ولهـذا حرم الحنفية الأكل من ذبيحة المسلم إذا ترك التسمية عمـدا ، لأخـذهـم بالعمـوم في قوله تعالى : ﴿ وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ ﴾ ، ولم يخصوه بقول الرسول ﷺ : « المسلم يذبح على اسم الله ، سمى او لم يسم » ، ولا بقياس ترك التسمية عمدا على تركها نسياناً بجامع وجود ذكر

الله في القلب في كل منهما ، وذلك لان الحديث خبر واحد وهو لا يخصص العام من الكتاب الذى لم يخص قبل ذلك بدليل قطعي ، لان عام الكتاب قطعي الثبوت ، وهو قطعي الدلالة عندهم ، وخبر الواحد ظني الثبوت ، وكذلك القياس فإنه ظني ، والظني لا يخصص القطعي .

وخصص الشافعية هذا العموم بالحديث وبالقياس ، لان العام الظني الدلالة عندهم فيجوز تخصيصه بالظني ، كالقياس وخبر الواحد ، ولهذا قالوا : يحل الأكل من ذبيحة المسلم إذا ترك التسمية عمدا .

القاعدة الثانية : التوفيق بين العام والخاص إذا اختلفا .

قال الحنفية : إذا اختلف العام والخاص فان التعارض يثبت في القدر أو الموضوع الذى اختلف حكمهما فيه ، لتساويهما في القطعية ، فنأخذ حينئذ بتطبيق قواعد التوفيق المدروسة في موضعها من علم أصول الفقه .

أما غير الحنفية فانهم يقولون : لا يقاوم العام الخاص ، لأن الخاص قطعي والعام ظني ، فلابد ان يقدم الخاص على العام ويعمل به سواء كان الخاص متقدما على العام في الورود أو متأخرا عنه أو مقارنا له ، ومعنى كون الخاص مقدما على العام أن يعمل به في المقدار الذي خالف فيه العام مطلقا كما ذكرنا ، ولا يخضع العمل به لقواعد التوفيق بين النصوص .

وقد أثر هذا الخلاف تأثيرا بينا في الفروع الفقهية ، لكن مما يلفت النظر فيه اننا نجد انصارا لمذهب الحنفية في بعض الفروع من اهل المذاهب الأخرى ، التى لا توافقهم في هذه القضية ، أعنى قطعية دلالة العام .

ومن أمثلة ذلك :

١ ـ مسألة صلاة تحية المسجد لمن دخل يوم الجمعة والامام يخطب :

فقد دل قوله تعالى : ﴿وَإِذَا قُرِئَ ٱلْقُرْءَانُ فَٱسْتَمِعُواْ لَهُۥ وَأَنصِتُواْ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ على عدم مشروعيتها ، لأن الخطبة لا تخلو من قراءة قرآن ، ودل حديث الرجل الذي دخل يوم الجمعة والنبي يخطب وامره اياه أن يصلى ركعتين على مشروعيتها ، وفي بعض الفاظه قوله : « إذا جاء احدكم والإمام يخطب أو

قد خرج فليصل ركعتين » .[٢٨] دل هذا الحديث على مشروعية تحية المسجد لمن دخل يوم الجمعة والإمام يخطب .

فقال الحنفية والمالكية : بعدم مشروعية تحية المسجد هذه عملا بعموم الآية والأدلة التى تمنع من تحية المسجد والإمام يخطب ، وتأولوا الحديث بأنه واقعة عين خاصة بهذا الرجل ، أو أن النبي ﷺ أراد ان يتصدق الناس عليه كما في بعض الروايات .

فايد المالكية الحنفية في هذه المسألة ، لاتفاق أهل المدينة على منع النافلة حال الخطبة ، خلفا عن سلف .[٢٩]

وذهب الشافعية والحنبلية إلى أنه يسن أداؤهما لمن دخل والإمام يخطب ، وذلك عملا بالحديث المذكور بناء على قاعدتهم بتخصيص القرآن بأخبار الآحاد .

٢ ـ مسألة زكاة الزروع :

فقد دل القرآن على وجوب الزكاة في جميع المحاصيل الزراعية ، بأى مقدار كانت ومن أى نوع ، وذلك لعموم قوله تعالى : ﴿ كُلُوا۟ مِن ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثْمَرَ وَءَاتُوا۟ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ ﴾ . الأنعام ١٤١

وعارض هذا العموم بعض الاحاديث في موضعين نوضحهما فيما يلي :

الموضع الأول : مقدار الحاصلات الزراعية :

فإن ظاهر الآية وجوب الزكاة في الزروع لأى مقدار كانت ، ويؤيد ذلك حديث « فيما سقت السماء أو كان عثريا العشر ، وفيما سقي بالنضح نصف العشر . البخاري جـ ٢ ص ١٣٣ اخرجه البخاري من رواية الزهرى عن سالم بن عبدالله بن عمر عن ابن عمر ، وهي سلسلة جليلة قيل انها أصح الاسانيد .

وعارض ذلك حديث « ليس في أقل من خمسة أوسق صدقة » المتفق عليه .[٣٠]

فقال الحنفية بعدم اشتراط النصاب المذكور لوجوب الزكاة ، اخذا بالنصوص العامة ، لأنها اقوى ثبوتا من الخاص .

وقال غيرهم : بل يشترط النصاب المذكور عملا بحديث الأوسق ، **وهو** نص خاص فيخصص به العام وإن كان العام أقوى منه ثبوتا ، **لأن العام ظني** الدلالة عندهم .

الموضع الثاني : انواع الزروع :

فقد دلتا الآيةوالحديث السابقان على وجوب الزكاة في جميع أنواع الزروع ، لعموم النص فيهما ، وورد تخصيص وجوب الزكاة بأنواع معينة في حديث : « لا تأخذا في الصدقة إلا من هذه الأصناف الأربعة : الشعير ، والحنطة والزبيب ، والتمر » .[٣١]

فقال الحنفية بوجوب الزكاة في جميع انواع الزروع ، **عملا** بعموم القرآن والحديث ، وتكلموا في حديث التخصيص هذا بالطعن في سنده ، واجابوا عن المتن بأن المراد به زكاة يأخذها الجابي لتوزع عن طريق بيت المال .

وقال غيرهم بتخصيص وجوب الزكاة بأنواع معينة ، عملا بالحديث المذكور الذي وجدوه تقوى في نظرهم بتعدد طرقه ، على تفاصيل في كيفية عملهم به ليس هذا محلها .

وقد ايد القاضي الإمام أبو بكر بن العربي المالكي مذهب الحنفية في هذه المسألة كلها فقال في كتابه أحكام القرآن :[٣٢] « واما أبو حنيفة فجعل القرآن مرآته فأبصر الحق ، وقال : ان الله أوجب الزكاة في المأكول قوتا أو غيره ، وبين النبي ﷺ ذلك في عموم قوله : « فيما سقت السماء العشر » ؟ .

وقال في عارضة الاحوذى :[٣٣] « واقوى المذاهب في المسألة مذهب أبي حنيفة دليلا ، وأحوطها للمساكين ، وأولاها قياما بشكر النعمة ، وعليه يدل عموم الآية والحديث » .

المبحث الثالث
في
الاستحسان وحجيته

الاستحسان في اللغة : عد الشيء حسناً .

وفي اصطلاح علماء اصول الفقه الحنفي يطلق بمعنيين :

الأول : المعنى الأعم : وهو كل دليل في مقابلة القياس الظاهر من كتاب أو سنة أو اجماع أو ضرورة أو قياس خفي .

المعنى الثاني : ألأ خص : وهو القياس الخفي ، وقد غلب في الأصول أن يأتي بهذا المعنى ،(٣٤) حتى ليظن كثير من الناس أن الاستحسان عند الحنفية خاص به .

مثال استحسان الكتاب والسنة : الترخيص في بيع السلم ، فأنه في أصل القياس باطل لأنه بيع معدوم ، وبيع المعدوم باطل . لكن ثبت الترخيص به في النص وهو قوله تعالى : ﴿ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَٱكْتُبُوهُ ﴾ ،(٣٥) وبالسنه بحديث : « من أسلف في تمر فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم » متفق عليه .(٣٦)

ومثال استحسان السنة : عقوبة الزاني المحصن بحد الرجم ، فإن القياس أن يحد مائة جلدة قياسا على البكر ، لكن ثبت الرجم للمحصن بأحاديث الصحيحين على خلاف القياس .

ومثال استحسان الاجماع : الاستصناع : كأن يتعاقد مع الخياط علي قميص كذا من قماش كذا بقيمة كذا ، وهذا عقد صحيح عند الحنفية ، مع أن « القياس يأبى عنه » كما قالوا ، « إلا أنه انعقد الاجماع على جوازه في الصدر الأول ، لانهم كانوا يتعاملون به من غير نكير» .(٣٧)

ومثال استحسان الضرورة : طهارة الحياض والآبار بعد تنجسها ، والقياس يقتضي ان الحياض والآبار إذا تنجست لا تطهر أبدا ، لبقاء الماء المنجس ولو قليلا

وكذلك أرضه نجسة . إلا أنه حكم بالطهارة للضرورة والوقوع في الحرج العظيم .[٣٨]

حجية الاستحسان :

دار بين المتقدمين من العلماء نقاش كثير حول حجية الاستحسان ومشروعية العمل به ، وأول من نقل إلينا كلامه في نقد الاستحسان هو الإمام الشافعي رضى الله عنه ، وذلك أنهم قالوا : إن الاستحسان إثبات للحكم الشرعي بالرأي المجرد ، أو باتباع ما يستهوي النفس ، وهو ترك للقياس الذى هو حجة إلى ما ليس بحجة ، وكل ذلك حرام لا يجوز في شرع الله تعالى ، حتى ان الإمام الشافعي رضى الله عنه قال : « من استحسن فقد شرع » أي أن من اثبت حكما بأنه مستحسن عنده من غير دليل من الشارع فهو المشرع لذلك الحكم ، حيث لم يأخذه من الشارع »[٣٩]

والحقيقة أننا إذا تأملنا حقيقة الاستحسان التى لخصناها في تعريفه كما هو عند الحنفية لا نجد ترددا في قبوله والالتزام بحجيته ، وذلك هو ما آل إليه عمل المحققين من مختلف المذاهب ، وأسوق فى ذلك هذا النص من كلام العلامة التفتازاني الشافعي المذهب فأنه يعبر عن جوهر القضية ببيان شاف وكاف ، قال التفتازاني رحمه الله تعالى :[٤٠]

« والحق أنه لا يوجد في الاستحسان ما يصلح محلا للنزاع ، إذ ليس النزاع في التسمية لأنه اصطلاح ، وقد قال الله تعالى : ﴿ ٱلَّذِينَ يَسۡتَمِعُونَ ٱلۡقَوۡلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحۡسَنَهُۥٓ ﴾ الزمر ١٨.وقال النبي ﷺ : « ما رآه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن » .

ونقل عن الأئمة اطلاق الاستحسان في دخول الحمام ، وشرب الماء من يد السقاء ، ونحو ذلك وعن الشافعي رحمه الله أنه قال : « أستحسن في المتعة أن تكون ثلاثين درهما ، واستحسن ترك شيء للمكاتب من نجوم الكتابة » .

وأما من جهة المعنى : فيلاحظ التفتازاني ملاحظة هامة في الموضوع تبين سببا من الخلاف فيه ، وهو اختلاف تعاريفهم للاستحسان ، ومن ثم يخلص إلى

هذه النتيجة فيقول :[٤١] ولما اختلفت العبارات في تفسير الاستحسان ـ مع انه قد يطلق لغة على ما يهواه الإنسان ويميل إليه وإن كان مستقبحا عند الغير ، وكثر استعماله في مقابلة القياس ـ على الاطلاق ـ كان إنكار العمل به عند الجهل بمعناه مستحسناً حتى يتبين المراد منه ، إذ لا وجه لقبول العمل بما لا يعرف معناه .

وهذا الذي قاله السعد التفتازاني الشافعي يقرره لنا بإيجاز دقيق وواضح الفقيه والأصولي الحنبلي ابن اللحام الذي انتهت إليه رئاسة الحنابلة في زمنه فيقول :[٤٢]

« الاستحسان : هو العدول بحكم المسألة عن نظائرها لدليل شرعي خاص . وقد أطلق أحمد والشافعي القول به في مواضع .

وقال به الحنفية ، وأنكره غيرهم ، وهو الأشهر عن الشافعي ، حتى قال : « من استحسن فقد شرّع » .

ولا يتحقق استحسان مختلف فيه » . انتهى .

فهذه العبارة الأخيرة في كلام ابن اللحام مع تعريفه للاستحسان هي الفصل في الموضوع ، فإنه بعدما استقرت الآراء على أن الاستحسان اسم لدليل متفق عليه ، نصا كان ، أو إجماعا ، أو قياسا خفيا إذا وقع في مقابلة قياس تسبق إليه الأفهام حتى لا يطلق على نفس الدليل من غير مقابلة فهو حجة عند الجميع من غير تصور خلاف .

ثم انه غلب في اصطلاح الأصول على القياس الخفي خاصة ، كما غلب اسم القياس على القياس الجلي ، تمييزا بين القياسين » .

اقسام الاستحسان والقياس :

ولما ان الاستحسان لا يكون إلا لدى معارضة القياس فقد ضبط الحنفية العلاقات بين القياس والاستحسان بتقسيم دقيق ، وذلك تارة باعتبار القوة والضعف وتارة باعتبار الصحة والفساد ، ويتحصل من تفاصيل ذلك أقسام

كثيرة[٤٣] لا يتسع المجال ههنا لذكرها . لذلك نكتفي بالتقسيم الرئيسي وهو أن نقول :

إن الاستحسان ينقسم إلى قسمين : الأول ما خفي تأثيره ، والثاني ما خفي فساده وظهرت صحته .

وينقسم القياس كذلك إلى قسمين : الأول ما ضعف تأثيره ، والثاني ما ظهر فساده وخفيت صحته .

فإذا قابلنا كلا من قسمي الاستحسان وعارضناه بقسمي القياس كانت الأنواع أربعة .

وأقوى هذه الأنواع الأربعة : القسم الأول من الاستحسان ، وهو الذى قوى أثره فإنه مقدم على القسم الأول من القياس وهو القياس الضغيف الأثر .

ثم القسم الثاني من القياس وهو القياس الخفي الصحة ، وهو مقدم على القسم الثاني من الاستحسان ، وهو الاستحسان الخفي الفساد .[٤٤]

مثال القسم الأول : وهو الاستحسان الذي قوى أثره فقدم على القياس الذى هو ضعيف الأثر : سؤر سباع الطيور ، وهو الماء الذي يبقى في الإناء بعد أن يشرب منه طائر من الطيور المفترسة :

القياس أن يكون هذا السؤر نجسا ، قياسا على سؤر سباع البهائم ، لأن السؤر تابع في حكمه للحم الحيوان ، ولَحْمُ سباع الطير حرام نجس عند الحنفية .

لكن الاستحسان يقضي بطهارة سؤر سباع الطير كسؤر الآدمي ، فإن القياس على سؤر الآدمي أقوى من القياس الأول ، وإن كان الأول أظهر ، وسبب ذلك ضعف علة القياس وهي مخالطة الرطوبة النجسة للسؤر ، وهذه العلة لا توجد في سباع الطيور ، إذ تشرب بمنقارها فيخالط منقارها الماء ، أما لعابها فلا يخالط الماء ، والمنقار عظم طاهر ، وملاقاة الطاهر للماء لا تنجسه ، فكان من هذا الوجه كسؤر الآدمي لكن قالوا فيه بالكراهة لأنها لا تتحرز عن النجاسة ، كالدجاجة المخلاة .[٤٥]

مثال القسم الثاني : وهو القياس الذى هو خفي الصحة وتقديمه على الاستحسان الذى هو ظاهر الصحة خفي الفساد : سجدة التلاوة إذا قرئت آية السجدة في الصلاة هل تدخل في ركوع الصلاة ؟

القياس أنها تؤدى بالركوع في الصلاة ، لأن المقصود منها هو تعظيم الله تعالى مخالفة للمتكبرين من المشركين ، ويدل على ذلك وقوع التداخل فيها ، إذا قرئت مرارا في مجلس واحد ، أو سمعت مرارا في مجلس واحد أجزأت سجدة واحدة . وهو قول الحنفية .

أما الاستحسان فيقضي أن لا يجوز كما هو قول الأئمة الثلاثة ، قياسا على سجود الصلاة ، لا ينوب عنه ركوعها ، فكذا هذا أيضا ، لأن كلا منهما هو غير المأمور به .

لكن الحنفية رأوا هذا الاستحسان فاسدا باطنا ، لأن كلا من الركوع والسجود مطلوب في الصلاة بطلب يخصه ، فلا يتأدى أحدهما بالآخر ، بخلاف سجدة التلاوة فإن السجود غير مقصود بالذات إنما المقصود هو التعظيم عند قراءة هذه الآيات وهو كما يحصل بالسجود يحصل بالركوع .

وقد يعترض على الحنفية بأن هذا يوجب أن تؤدى سجدة التلاوة بالركوع خارج الصلاة أيضا ؟ .

أجاب الحنفية عن هذا بأن الركوع لم يعرف قربة خارج الصلاة ، والتعظيم إنما يكون بما هو قربة معتبرة شرعا ، فلابد حينئذ من السجود .(٤٦)

ويؤيد مذهب الحنفية في هذا ما ورد من الآثار عن بعض الصحابة .

فعن ابن عمر : أنه كان إذا قرأ « النجم » و« اقرأ باسم ربك » في صلاة وبلغ آخرها كبر وركع ، وان قرأها في غير صلاة سجد .

وعن ابن مسعود أنه سئل عن سجدة تكون في آخر السورة ايسجد لها أم يركع ؟ قال : ان شئت فاركع ، وان شئت فاسجد ثم اقرأ بعدها سورة .(٤٧)

قال المحقق ابن امير الحاج : « ولم يرو عن غيرهما خلافه ، بل ذكره ابن أبي شيبة عن علقمة وابراهيم والاسود وطاوس ومسروق والشعبي والربيع بن خثيم وعمرو ابن شرحبيل » .(٤٨)

وهكذا ضبط الحنفية هذا النوع من أدلة الاحكام الشرعية ، والذى يأتي بمثابة استثناء من الاطراد في الأحكام ، فجعلوا هذا الاستثناء مقعدا بقواعد ينظر فيها إلى الطرفين المتقابلين : نص في مقابلة القياس ، أو قياس خفي في مقابلة القياس الجلي .

ونختم هذه اللمحة الموجزة بهذه الملاحظة القيمة التى أتوا بها حيث قالوا : إن الاستحسان إن كان قياسا خفيا يقابل القياس الجلي فإنه يتعدى إلى الصور الآخرى وسائر المسائل التي توجد فيها علة الاستحسان ، أما إذا كان دليلا آخر غير ذلك فلا يتعدى إلى غيره .

وسبب ذلك في القسم الأول أنه قياس ، ومن شأن القياس التعدية ، أما في القسم الثاني فإنه معدول به عن سنن القياس ، وما كان معدولا به عن سنن القياس فغيره عليه لا يقاس .(٤٩)

المبحث الرابع
في
خبر الواحد الصحيح وحجيته

هذا الموضوع هو أهمُّ ما نقصد له في بحثنا هذا ، وذلك لما وقع في شأن الحديث الصحيح الآحادى من تطرف ، ولا سيما في عصرنا هذا .

لقد غلا بعضهم في قبول الحديث الصحيح الآحادي حتى بدا كأنه يرى أن أحدا غيره لا يعمل بالحديث !![٥٠] وفرّط آخر في شأنه حتى كان الحديث الصحيح لا يعني شيئا ملزما عنده . والجدير بالذكر ههنا أن مذهب الحنفية في هذا الموضوع لا يختلف عما قرره جماهير أئمة العلم ، إلا في بعض الجزئيات ، وإن كان قد شاع في ظن كثير من الناس توهم غير ذلك ، ولذلك فإنا سنبحث مسألة خبر الواحد الصحيح بصورة عامة لدى الأصوليين ، ونوضح ما تفرد الحنفية به .

تقسيم الخبر من حيث عدد رواته :

يقسم جمهور علماء أصول الفقه الخبر من حيث عدد رواته إلى قسمين :

القسم الأول : المتواتر : وهو الخبر الذي رواه جمع كثير يستحيل تواطؤهم على الكذب عن جمع مثلهم إلى نهاية السند ، وكان مستندهم الحسّ .

أى أن يكون الخبر نقلا لأمر يدرك بإحدى الحواس ، وليس أمرا عقليا ، فكون الواحد نصف الاثنين يقول به كل الخلق ، وليس هو من المتواتر لأنه أمر عقلي . ونبع الماء من بين أصابعه الشريفة ﷺ أمر مشاهد بالحس ، وقد نقله جميع كبير يستحيل تواطؤهم على الكذب عن جمع مثلهم إلى الطبقة الذين شاهدوا المعجزة ، وهم كثير كذلك رضى الله عنهم ، فهو إذن خبر متواتر .

القسم الثاني خبر الواحد أو الآحاد : وهو كل ما لم يبلغ درجة التواتر ، بأن كان له سند واحد فقط ، أو إسنادان ، أوأكثر لكنه لم يبلغ رتبة التواتر .

وقد وافق الحنفية على التقسيم وعلى أحكام كل قسم في اصطلاحهم ، وأضافوا قسما آخر ثالثا هو المشهور .

والمشهور عند الأصوليين الأحناف : هو الخبر الذي كان آحاديا في الأصل ، ثم تواتر في القرن الثاني والثالث مع قبول الأمة له ، كما في مسلَّم الثبوت . قال في شرحه فواتح الرحموت : « وان لم يكن كذلك فهو خبر الواحد » .(٥١)

وقد تسرع بعض العصريين ـ الذى أومأ إليه بحثنا ـ فانتقد هذا التقسيم عند الحنفية ، دون ان يكلف نفسه البحث عن وجهة لهم أو عذر . وحسبنا لو نظرنا إلى علاقة الأقسام أن نلحظ إن الحنفية منطقيون في جعل القسمة ثلاثية ، لأن القسم الثالث المشهور قسم مركب من القسمين الأول والثانى ، مما يجعل افراده في التقسيم عملا مقبولا ، فضلا عن الأثر الذي يترتب على ذلك ، مما أقره من حيث المبدأ العلماء الآخرون ، كما سنوضحه أن شاء الله تعالى .

لكن يجب ان يعلم القارىء أن خبر الواحد الذى ذكرنا معناه هنا ليس خاصا بالصحيح ، بل هو مشترك ، منه ما هو صحيح ومنه ما ليس كذلك ، لكن بحثنا هنا خاص بخبر الآحاد الصحيح ، وهو الذى توفرت فيه الشروط التي تجعله موصوفا بالصحة باتفاق العلماء . وهذه الشروط خمسة ، نوضحها فيما يلي :

١ ـ العدالة : وهي ملكة تحمل صاحبها على التقوى واجتناب الأدناس وما يخل بالمروءة عند الناس .

٢ ـ الضبط : وهو استيعاب الحديث حفظا عن ظهر قلب أو تقييده في كتاب إلى أن يرويه كما سمعه .

وللضبط مقياس دقيق وضعه العلماء ، عولوا عليه في كشف مستوى حفظ الراوي للحديث ، وهو كما لخصه الإمام ابن الصلاح :(٥٢)

« أن نعتبر ـ أى نقايس ـ رواياته بروايات الثقات المعروفين بالضبط والاتقان فإن وجدنا رواياته موافقة ولو من حيث المعنى لرواياتهم أو موافقة لها في الأغلب والمخالفة نادرة ، عرفنا حينئذ كونه ضابطا ، وإن وجدناه كثير المخالفة لهم عرفنا اختلال ضبطه ولم نَحْتَجَّ بحديثه » .

فإذا اجتمع في الراوي هذان المركنان : العدالة والضبط فهو حجة يلزم العمل بحديثه إذا استوفى الحديث بقية شروطه ، ويطلق على الراوي حينئذ

« ثقـة » . وذلـك لأنه تحقق فيه الاتصاف بالصدق ، وتحلى بقوة الحفظ الذى يُمَكِّنُهُ من استحضار الحديث وأدائه كما سمعه ، فتحقق أنه أدى الحديث كما سمعه فصار حجة ، وإذا اختل فيه شيء من خصال الثقة كان مردود الحديث بحسب الاختلال الذى لحقه » .

وتحقيق هذين الشرطين في توثيق الراوي يستدعي استيفاء النظر فيه من جميع وجوه البحث في الرواة ، وتتركز في وجهين يجمع كل واحد منها عددا من علوم الحديث وقواعده :

الوجه الأول :

البحث في الـراوى من حيث تحديد شخصه ، أى بعبارة عصرنا تحصيل ما يسمى الآن بطاقة شخصية « تذكرة هوية » للراوى ، وذلك من ناحيتين :

الأولى : ناحية اسم الراوى واسم أبيه وقبيلته ونسبته وتميزه عما يشابهه في شيء من ذلك من أسماء الرواة ، وذلك بدراسته في ضوء مجموعة علوم تدرس الرواة من هذه الناحية تبلغ ثلاثة عشر علما في أصولها ، سميتها علوم أسماء الرواة .

وهـى :

١ ـ معرفة المبهمات ، أي من أغفل اسمه من الرواة .

٢ ـ من ذكر باسماء متعددة .

٣ ـ الأسماء والكني .

٤ ـ الألقاب واسماء أصحابها .

٥ ـ المنسوبون إلى غير آبائهم ، كمن نسب إلى جده أو مربيه .

٦ ـ النسب التي على خلاف ظاهرها ، وكأن يُنْسَب إلى قبيلة غير قبيلته لِسُكْناه فيها .

٧ ـ الموالي من الرواة ونوع ولاء الراوى .

٨ ـ أوطان الرواة ونسبتهم إليها .

٩ ـ الاسماء المفردة والكنى أى التي لم يسم بها غير راو واحد .
١٠ ـ المتفق والمفترق ، وهو أن يتفق اسم راويين أو أكثر كتابة ونطقا كأن يكون اسمهما محمد أو عبدالله . . وكيف يميز كلّ واحد .
١١ ـ المؤتلف والمختلف وهو أن يتفق اسم الراويين في صورة الخط ويختلف في اللفظ مثل يزيد وتزيد وبريد .
١٢ ـ المتشابه ويتركب من النوعين السابقين مثل : موسى بن عَلِيّ وموسى ابن عُلَيّ .
١٣ ـ المتشابه المقلوب وهو عكس السابق .

الناحية الثانية :

تحديد شخص الـراوي من حيث وجوده الزماني والمكاني وذلك بمجموعة علوم نسميها « علوم الرواة التاريخية » يبلغ عدد أصولها عشرة أنواع من العلوم . وهي :

١ ـ تواريخ الرواة ، وفيها مواليدهم ووفياتهم ورحلاتهم . .
٢ ـ طبقات الرواة ، أي أجيالهم العلمية .
٣ ـ التابعون . وهم الذين شافهوا الصحابة .
٤ ـ أتباع التابعين . الذين شافهوا التابعين .
٥ ـ الإخوة والأخوات الذين لهم روايات .
٦ ـ رواية الأقران عن بعضهم .
٧ ـ رواية الأكابر عن الأصاغر ، مثل رواية الشيخ عن تلميذه .
٨ ـ السابق واللاحق وهو أن يروى اثنان عن راو واحد وبين وفاتيهما أمد بعيد .
٩ ـ رواية الآباء عن الابناء .
١٠ ـ رواية الأبناء عن الآباء . فيهما تعيين الأسماء التي ربما لا تُذّكر ، وبيان ما قد يكون غير متصل .

الوجة الثاني :

البحث في الراوي من جهة العلوم التي تُعَرِّفُ بحاله من حيث القبول أو الرد .

وهي :

١ ـ صفة (أي شروط) من تقبل روايته .

٢ ـ الجرح والتعديل .

٣ ـ الصحابة لان وصف الصحبة تعديل للصحابي .

٤ ـ معرفة الثقات والضعفاء .

٥ ـ من اختلط ـ أي اختل ضبطه في آخر عمره من الثقات .

٦ ـ الوحدان : وهو الذي لم يرو عنه غير راو واحد وحكمه أنه مجهول إن لم يُوثَّقْ .

٧ ـ المدلِّسون .

الشرط الثالث

من شروط الحديث الصحيح : الاتصال : أي اتصال السند : ومعناه أن يكون كل واحد من رواة الحديث قد تلقاه ممن فوقه من الرواة من أول السند حتى يبلغ التلقي قائله .

وهذا الشرط يستدعي البحث من جهتين :

الأولى :

بحث السند من حيث الاتصال أو الانقطاع . فإذا كان متصلا بقانون أيّ نوع من أنواع الاتصال ـ وهي سبعة أنواع ، كان مقبولا إذا ثبت استيفاؤه بقية الشروط .

وهذه الأنواع السبعة هي :

١ ـ المتصل ، وهو ما سمعه كل راو ممن فوقه .

٢ ـ السند وهو المتصل المرفوع خاصة .

٣ ـ المعنعن وهو ما وقع في سنده « عن فلان » .

٤ ـ المؤنن وهو أن يقع في سنده « أن فلانا » .

٥ ـ المسلسل : هو ما تتابع رجال إسناده على حال واحدة .

٦ ـ ٧ ـ العالي وهو ما قل عدد رواة سنده والنازل ما كثر رواة سنده .

أما إذا كان منقطعا بموجب أي قانون من قوانين أنواع الانقطاع كان غير مقبول وهذه الأنواع ستة نُبينها فيما يأتي :

١ ـ المنقطع وهو كل مالا يتصل سنده بأي حال .

٢ ـ المرسل : ما رفعه التابعي دون ذكر الواسطة .

٣ ـ المعلق وهو ما حذف أول سنده .

٤ ـ المعضل ما سقط منه اثنان في موضع واحد .

٥ ـ المدلس : وهو ما أوهم فيه الراوى الاتصال بصيغة محتملة وهو غير متصل .

٦ ـ المرسل الخفي : وهو ما رواه الراوي عمن عاصره ولم يلقه .

الجهة الثانية :

قوانين الرواية وهي خمسة أنواع من العلوم الحديثية ، ولها صلة وثيقة بالاتصال لأن بعض طرق تحمل الحديث لا يعتبر الحديث به متصل بالسند ، مثل الوجادة ، كما أن المقبول منها درجاته متفاوتة .

فضلا عن دلالة هذه العلوم على جانب التوثيق السابق فيما يتبين من تطبيق الراوي لها بدقة ، أو تساهله فيها ، وبيان مدى ذلك التساهل .

وهذه الانواع الخمسة من علوم الحديث هي :

١ ـ كيفية سماع الحديث وتحمله وضبطه .

٢ ـ صفة رواية الحديث وشروط أدائه .

٣ ـ كتابة الحديث وكيفية ضبط الكتاب .

٤ ـ آداب المحدث .

٥ ـ آداب طالب الحديث .

الشرط الرابع :

ألا يكون الحديث شاذا : الحديث الشاذ هو ما رواه الثقة مخالفا لمن هو أوثق منه بمزيد ضبط ، أو كثرة عدد . وينقسم إلى قسمين : شاذ المتن وشاذ السند .

والسبب في اشتراط عدم الشذوذ أن الثقة إذا خالفه من هو أقوى منه كان ذلك دليلا على أن هذه الثقة قد وهم في رواية هذا الحديث وقد يقال : ما فائدة هذا الشرط طالما أننا اشترطنا في الراوي أن يكون ضابطا ؟ .

والجواب أن الضبط مَلَكَةٌ بالنسبة لجملة أحاديث الراوي ، إلا أنه قد يحتمل أن يقع منه وهم في بعض ما يرويه ، لذلك صرحوا بنفي الشذوذ .

الشرط الخامس :

ألا يكون الحديث معلا :

والحديث المعلل هو الحديث الذي اطُّلِعَ فيه على علة تقدح في صحة الحديث مع أن ظاهرة السلامة منها . وهو على قسمين : معلل السند ، ومعلل المتن .

وهذا الشرط يفيد في خلو الحديث من أى وصف قادح في صحة الحديث يكون الحديث بحسب الظاهر سليما منه .

وتعبيرنا بقولنا « ولا معلا » موافق لعبارة ابن الصلاح ، وهو أصح وأدق من تعبير غيره بقوله « من غير شذوذ ولا علة » وهو تعبير درج عليه بعض العصريين ، وذلك لان كلمة « علة » تطلق على نوعين : علة قادحة ، وعلة غير قادحة كما هو مقرر في أصول الحديث ، فلم يكن التعبير بـ « علة » صريحا في المراد . أما المعلل فلا يكون إلا متضمنا في باطنه وصفا قادحا في صحة الحديث .

وهذان الشرطان الأخيران يستوجبان بحث الحديث من ناحية متنه في ضوء علوم المتن كلها ، وذلك لانه لا يمكن الحكم على المتن بالشذوذ أو الاعلال أو بسلامته منهما إلا بعد دراسته من جميع الوجوه ، وقد تكفلت بذلك علوم المتن .

وعددها ثمانية علوم هي :

١ ـ الحديث القدسي .
٢ ـ المرفوع وهو ما نسب إلى النبي ﷺ .
٣ ـ الموقوف وهو ما نسب إلى الصحابي .
٤ ـ المقطوع وهو ما نسب إلى التابعي .
٥ ـ غريب الحديث ، وهو بيان معنى الالفاظ الغامضة .
٦ ـ أسباب ورود الحديث .
٧ ـ ناسخ الحديث ومنسوخه .
٨ ـ مختلف الحديث ، وهو ما أوهم معنى باطلا أو معارضا للادلة وكيفية حل إشكاله .

كذلك يستوجب هذان الشرطان بحث الحديث من ناحية تفرد الراوى به أو عدم تفرده ، وأنه قد تعدد رواته ، وهل التعدد وقع من الرواة مع الاختلاف في المروي ، وهو بحث يشترك فيه السند والمتن ، وفيه ثلاث مجموعات من علوم الحديث هي :

أولاً : تفرد الراوي بأي نوع من أنواع التفرد في الحديث الغريب والفرد .

ثانياً : مجموعة علوم تعدد رواة الحديث مع اتفاقهم ، والعلوم الاساسية في هذه المجموعة هي :

١ ـ العزيز وهو ما رواه اثنان .
٢ ـ المشهور : وهو ما رواه ثلاثة فأكثر . ولم يبلغ درجة التواتر .
٣ ـ المتواتر : وهو ما رواه جمع كثير يستحيل تواطئوهم على الكذب عن مثلهم إلى منتهاه وكان مستندهم الحِسّ .

ثالثاً : مجموعة علوم تعدد الرواة مع اختلافهم .

وهذه العلوم هي :

١ ـ زيادات الثقات . أي ما يقع في رواية ثقة من زيادة ليست في رواية غيره ولا تقبل إلا إذا سلمت من مخالفة رواية الأخرين .
٢ ـ ٣ ـ الشاذ : وهو ما رواه الثقة مخالفا لمن هو أولى منه والمحفوظ وهو عكسه والمحفوظ مقبول .

٤ ـ ٥ ـ المنكر : وهو ما رواه الضعيف مخالفا للمقبول ، وضده المعروف . والمعروف مقبول .

٦ ـ المضطرب : وهو ما اختلف رواته ولم يمكن حل اختلافهم .

٧ ـ المقلوب : وهو ما أبدل فيه راويه شيئا بآخر في السند أو المتن .

٨ ـ المدرج : وهو ما ذكر في ضمن الحديث متصلا به من غير فصل وليس منه .

٩ ـ المُصَحّف : وهو ما وقع فيه تحويل الكلمة من الهيئة المتعارفة إلى غيرها .

١٠ ـ المعل .

ولا يقبل من هذه الأقسام إلا ما استثنيناه على تفاصيل تعرف من المراجع ، ليس هذا موضعها .

وربما يتوهم بعض الناس الاكتفاء بالحديث المعلل عن المجموعة الثالثة وتضم عشرة أنواع من علوم الحديث ، منها الحديث المعلل ؟ لكن هذا ليس صحيحا ، لأن أسباب القدح في الحديث المعلل كثيرة ، تستنبط من الانواع الأخرى لاختلاف الروايات سندا أو متنا ويستعان بها للتوصل إلى إعلال الحديث .

وهكذا اشتملت شروط الحديث الصحيح على اختبار الحديث سندا ومتنا من جميع جوانب البحث ، واتضح بطلان ما وقع في كلام بعض المستشرقين من ادعائهم أن المحدثين ينظرون في نقدهم للحديث إلى الشكل فقط ، فقد تبين من هذا البحث الموجز كيف احتاج الحكم بتصحيح الحديث إلى أعمال كل قواعد المصطلح ، وان هذه القواعد تُعْنَى بدراسة المضمون « المتن » من جميع الجهات كما تعنى بدراسة السند أيضا .

وقد أصبح هذا الشرح والفهم العميق الكلي للحديث الصحيح ميسرا بنتيجة ما وفقنا إليه بفضل الله تعالى من التوصل إلى صياغة هذا العلم صياغة جديدة تدرس قواعده في شكل نظرية نقدية متكاملة ، تتآلف فيها أنواع علوم الحديث ، وتدرس كل مجموعة من المجموعات التى سبق أن ذكرناها في باب مستقل ، بعد أن كانت مفرقة مختلطة ببعضها وتنتقل بقواعد هذا العلم من

التجزىء إلى التكامل ، ومن المسائل المتفرقة التى قد يُظَنُّ أنها وضُعَتْ دون غاية إلى النظرية المتناسقة التى تجلو دقة علم المصطلح وشموله ،[٥٣] وقد أبرزنا ذلك ههنا في شرح تعريف الصحيح باجمال يلقي ضوءاً على الفكرة العامة لهذه النظرية ، ويوضح في نفس الوقت دقة علماء الحديث في هذه الشروط التى جعلوها دليلا على صحة الحديث وأن رواته أدَّوْه كما سمعوه .

وذلك أن العدالة والضبط يحققان أداء الحديث كما سُمِعَ من قائله ، واتصال السند على هذا الوصف ، في الرواة يمنع اختلال ذلك في أثناء السند ، وعدم الشذوذ يحقق ويؤكد ضبط هذا الحديث بعينه وعدم الإعلال يدل على سلامته من القوادح الخفية بعد أن استدللنا بسائر الشروط على سلامته من القوادح الظاهرة ، فكان الحديث بذلك صحيحا لتوفر عامل النقل الصحيح ، واندفاع القوادح الظاهرة والخفية فَيُحْكَمُ له بالصحة بالاجماع .

الحديث الحسن :

الحديث الحسن ملحق بالصحيح ، لكونه يحتج به ، وإن كان دون الصحيح ، حتى كان المتقدمون يدخلونه في الصحيح وعليه درج ابن خزيمة وابن حبان والحاكم ، لكن استقر العمل على إفراده عن الصحيح .

ولا خلاف بينهم في الحقيقة ، إنما الامر اصطلاح وتسمية ، لأن صفات القبول والاحتجاج لها مراتب ودرجات ، فأعلاها وأوسطها يسمى صحيحا وأدناها يسمى حسنا .[٥٤]

وينقسم الحديث الحسن إلى قسمين/ الحسن لذاته ، والحسن لغيره .

الحسن لذاته :

هو الحديث الذى اتصل سنده بنقل عدل خف ضبطه ولم يكن شاذا ولا معلا[٥٥] . وهو يشبه الصحيح كما ترى ، لأنه يتفق معه في شروطه عدا ما يتعلق بالضبط فالحديث الصحيح راويه تام الضبط ، والحسن راويه خف ضبطه ، أي إنه في الدرجة الدنيا من الضبط المقبول ومن هذا يتضح سبب كونه مقبولا وحجة .

والحسن لغيره :

هو الحديث الضعيف ضعفا غير شديد إذا تقوى بوروده من طريق آخر مثله أو أقوى منه .[٥٦]

وهذا القسم هو المراد عند الترمذي عند اطلاقه بقوله : « حديث حسن » دون وصف آخر والحسن لغيره حجة يعمل به أيضا ، لأنه كان ضعف يسير وقد انجبر بالتقوية بوروده من طريق آخر أقوى منه أو مثله .

وذلك كالحديث المنقطع ، وحديث الراوي الضعيف الذي ضعفه غير شديد إذا ورد من طريق آخر مثله أو أقوى منه انجبر وصار يحتج به .

حجية خبر الآحاد الصحيح في الاحكام :

قد ظهر لنا ان الحديث الصحيح وكذا الحسن ـ وهو هنا الذي لم يبلغ درجة التواتر ـ قد استوفى ـ متنا وسنداً ـ شروطاً تتحرى نفي كل أسباب الخلل عنه ، من أي جهة كانت ، مما يلزم النفس السليمة بأن تقبله وتلتزم العمل به . وهو ما ذهب إليه جماهير العلماء من السلف والخلف ، ومنهم الأئمة الأربعة وسائر فقهاء الأمصار ، لم يشذ عن ذلك إلا نفر قليل جدا من أهل العلم في العصور السالفة ممن لم يكونوا أئمة في علوم الدين .

قال الإمام السرخسي رحمه الله :[٥٧] (وقال بعض من لم يعتد بقوله : خبر الواحد لا يكون حجة في الدين أصلا) انتهى . وهذا القائل الذي أشار إليه السرخسي هو الجبائي من المعتزلة ، وبعض أهل الابتداع الخارجين على السنة .[٥٨]

واستدلوا بأدلة عديدة تدور كلها حول نقطة واحدة هي أن كل راو من رواة الخبر الآحادي غير معصوم عن الكذب ، ولا عن الخطأ فيحتمل أن يكون هناك كذب في الحديث أو خطأ ، فلا يجوز أن يكون مصدرا في الشرع ، وأوردوا بناء على ذلك استدلالات من القرآن الكريم يشدون بها مذهبهم .

وقد عرض أعلام أصول الفقه أدلتهم على بساط البحث ، وناقشوها مناقشة

علمية موضوعية دقيقة ، اعرض للقارىء هذه الأدلة من كلام للإمام السرخسي الحنفي لما امتاز به عرضه من الاستكثار لهم من الأدلة مع الوضوح .

قال الإمام السرخسي رحمه الله تعالى : (استدلوا بقوله تعالى : ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ﴾ الأسراء ٣٦ . وإذا كان خبر الواحد لا يوجب العلم لم يجز اتباعه والعمل به بهذا الظاهر ، وقال تعالى : ﴿ وَلَا تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْحَقَّ ﴾ النساء ١٧١ . وخبر الواحد إذا لم يكن معصوما عن الكذب محتمل للكذب والغلط ، فلا يكون حقا على الاطلاق ، ولا يجوز القول بإيجاب العمل به في الدين . وقال تعالى : ﴿ إِلَّا مَن شَهِدَ بِٱلْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴾ الزخرف ٨٦ . وقال تعالى : ﴿ وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا ﴾ النجم ٢٨ . ومعنى الصدق في خبر الواحد غير ثابت إلا بطريق الظن ، ولان خبر الواحد محتمل للصدق والكذب ، والنص الذي هو محتمل لا يكون موجبا للعمل بنفسه مع أن كل واحد من المحتملين فيه يجوز أن يكون شرعا ، فلأن لا يجوز العمل بما هو محتمل للكذب باطل اصلا كان أولى) انتهى .

وأود أن ألفت نظر القارىء إلى هذا الاسلوب العلمى الذي يعرض حجة المخالف وكأنها حجج كثيرة ، حتى لربما اقتنع بها بعض القراء إذا لم يكن من أهل التأمل الناقد ، وان كانت هي في الواقع مغالطات ضعيفة يمكن الاستغناء عن الرد عليها ، لولا مانبغ في هذا الزمان العجيب من فئة قليلة معزولة عن المجتمع تخطت تحقيق أئمة العلم والدين ، وأخذت سبيل التكلف والتوعر والشذوذ سبيلا لها ، تستهوى بالاثارة العاطفية أغرار الشبان المتدينين تزعم لهم أنهم سيجددون الاسلام ، وتلقنهم هذا المبدأ ـ فيما تلقنهم من شذوذ ـ مبدأ انكار العمل بالحديث الصحيح ، وان كان معلم هذه الفكرة العصرى لم يصل إلى أن يستند لدلائل كهذه التى ساقها علماؤنا ـ أجزل الله مثوبتهم ـ بدافع من أمانتهم العلمية ، واخلاصهم للحقيقة .

ونحن نحذر هؤلاء من أنهم سينتهون بهذا الشذوذ إلى أفجع نتيجة من تجديدهم المزعوم ، ألا وهي أن يأتوا بإسلام بلا سنة ، أي بعبارة أخرى أصرح : إسلام بلا دين إلا مجرد التسمية . . !! ونبين فيما يلي الخطأ في هذه

الاستـدلالات ، ثم نبين كيف اطرح هذا المذهب المخالف كل دلائل الشرع القطعية من الكتاب والسنة والاجماع ، وخرقوا بداهة المنطق الذى تسير عليه الحياة .

أما الخطأ في الاستدلال فيقول فيه الإمام الغزالي في المستصفى :[٥٩] (وهذا باطل من أوجه) :

الأولى : انكارهم القول بخبر الواحد غير معلوم ببرهان قاطع ، بل يجوز الخطأ فيه ، فهو إذن حكم بغير علم .

الثاني : ان وجوب العمل به معلوم بدليل قاطع من الاجماع فلا جهالة فيه .

الثـالث : ان المـراد منْ الآيات منع الشاهد عن جزم الشهادة بما لم يبصر ولم يسمع ، والفتوى بما لم يرد ولم ينقله العدول .

الرابع : ان هذا لو دل على رد خبر الواحد لدل على رد شهادة الاثنين والاربعة والرجل والمرأتين والحكم باليمين ، فكما علم بالنص في القرآن وجوب الحكم بهذه الأمور مع تجويز الكذب ، فكذلك بالأخبار .

الخامس : أنه يجب تحريم نصب الخلفاء والقضاة ، لأنا لا نتيقن إيمانهم فضلا عن ورعهم ، ولا نعلم طهارة أمام الصلاة عن الجنابة والحدث فليمتنع الاقتداء . انتهى .

هذا رد للإمـام الغـزالي على مغـالـطات المنكـرين للعمل بالخبر الآحادى الصحيح ، وهو ظاهر في ابطال مستنداتهم ، ونوضح ذلك باسلوب آخر فنقول :

أمـا ما ذكروه من عدم عصمة الراوى عن الكذب أو الخطأ . فهو توهم ضعيف ، لا يؤبه له بإزاء ما توفر من شروط العدالة والضبط والاتصال ثم تحرى السـلامـة من الشذوذ والإعلال ، ولو فتح باب رد الادلة والقضايا الصحيحة بالاوهام على هذا النحو لما سلم للإنسان أمر قط في شأن من شؤون حياته ، والنصوص التي أوردوها قد وضعوها في غير موضعها الصحيح ، وحرفوها عن المعاني التى وردت لأجلها .

وجملة ذلك ان الله تعالى نهى عبادة المؤمنين أن يتبعوا ما لم يثبت عندهم بدليل مقبول في شريعة الله من نص شرعي أو برهان عقلي صحيح ، وهذا معنى قوله · ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ﴾ ، وقوله : ﴿ وَلَا تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْحَقَّ ﴾ ونحوهما من النصوص التي سبق أن ذكرت ، ونعى القرآن على الكافرين تقليد آبائهم من غير برهان من الله ، لكنهم اتبعوا الظنون أى الاوهام التى قامت في نفوسهم وتمكنت بعامل التقليد ، فقال : ﴿ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا ﴾ . النجم ٢٨ .

وقد توفرت الادلة اليقينية القطعية على وجوب العمل بخبر الواحد الصحيح ، وهي أدلة من الكتاب والسنة والاجماع ، كما نوضح فيما يلي :

(أ) دلالة القران على حجية خبر الواحد الصحيح والحسن :

وذلك في مواضع عديدة ، قال الإمام فخر الإسلام أبو الحسن البزدوي الحنفي في أصوله .(٦٠)

(وهذا في كتاب الله أكثر من أن يحصى) .

وقد عني شارحه العلامة الاصولي عبد العزيز البخارى بالتوسع في ايرادها ، مما لم يفعله غيره من الأصوليين ، ونذكر طرفا مما ذكره فيما يلى :

١ - قوله تعالى : ﴿ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴾ · التوبة ١٢٢ .

قال في مسلّم الثبوت وشرحه :(٦١)

(فإن الحذر إنما يكون من الواجب ، والآية الكريمة دلت على الحذر فيكون الأخذ بمقتضى أخبار الطائفة واجبا ، والطائفة من كل فرقة لا تبلغ مبلغ التواتر ، بل الطائفة على ما قال ابن عباس رضى الله تعالى عنه تشمل الواحد والجماعة) .

٢ - قوله تعالى : ﴿ فَسْـَٔلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ · النحل ٤٣ .

أمر الله تعالى في هذه الآية بسؤال أهل الذكر ، ولم يفرق بين المجتهد وغيره ،

وسؤال المجتهد لغيره منحصر في طلب الأخبار بما سمع دون الفتوى ، ولو لم يكن القبول واجبا لما كان السؤال واجبا .[٦٢]

٣ ـ قوله تعالى : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ ﴾ النساء ١٣٥ .
(أمر بالقيام بالقسط والشهادة لله ، ومن أخبر عن الرسول بما سمعه فقد قام بالقسط وشهد لله ، وكان ذلك واجبا عليه بالأمر ، وإنما يكون واجبا لو كان القبول واجبا ، وإلا كان وجوب الشهادة كعدمها ، وهو ممتنع .[٦٣]

(ب) دلالة السنة :

وهو أمر أشهر من أن يخفى لكثرة ما تواردت عليه الاحاديث في الوقائع التى لا تحصى كثرة كما صرح بذلك أئمة أهل العلم ،[٦٤] أذكر منها هذه الاحاديث مبينا تخريجها :

١ ـ قوله ﷺ : « نضر الله امرءا سمع مقالتي فبلغها ، فرب حامل فقه غير فقيه ، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه » .
وهذا حديث متواتر بلغ رواته من الصحابة نحو ثلاثين صحابيا ، كما ذكر الإمام السيوطي في تدريب الراوى ،[٦٥] وهو دليل جلي جدا على الموضوع ، استدل به الإمام السرخسي الحنفي على وجوب قبول حديث الواحد الصحيح ، قال يوجه استدلاله :[٦٦] (ثم كما أن من بعثه رسول الله ﷺ خليفته في التبليغ ـ يعني واجب الامتثال ـ فكل من سمع شيئا في أمر الدين فهو خليفته في التبليغ ، مأمور من جهته بالبيان) . يعنى فيكون واجب القبول أيضا ، فثبت بذلك وجوب العمل بخبر الواحد .

٢ ـ حديث أنس بن مالك رضى الله عنه في تحريم الخمر قال : (. . اني لقائم أسقيها أبا طلحة وأبا أيوب ورجالا من أصحاب رسول الله ﷺ في بيتنا إذا جاء رجل فقال : هل بلغكم الخبر؟ قالو لا . قال : فإن الخمر قد حرمت ، فقال أبو طلحة : يا أنس ، أرق هذه القلال . قال : فما راجعوها ، ولا سألوا عنها بعد خبر الرجل) متفق عليه .

٣ ـ حديث عبدالله بن عباس رضى الله عنهما قال : (جاء اعرابي إلى النبي ﷺ فقال : أني رأيت الهلال ـ قال الحسن في حديثه يعني هلال رمضان ـ فقال : « أتشهد ان لا إله ألا الله ؟ قال : نعم . قال : أتشهد أن محمداً رسول الله ؟ قال : نعم ، قال : « يا بلال إذن في الناس أن صوموا غدا » أخرجه أبو داود والترمذي والنسائي ، وورد نحوه عن ابن عمر وأنس بن مالك وربعي بن حراش ،[٦٧] وقد صحح العلماء ذلك .

وغير ذلك كثير لا نطيل به ، فقد بلغ مبلغ التواتر المعنوى ، فضلا عن تواتر الحديث الأول بنفسه كما بينا ، نحيل القارىء للتوسع فيه إلى المراجع .

(جـ) اجماع الصحابة :

فقد تواتر عنهم العمل بخبر الواحد ، حتى تركوا لاجله اجتهادهم . قال الإمام الغزالى في المستصفى :[٦٨]

(تواتر واشتهر من عمل الصحابة بخبر الواحد في وقائع شتى لا تنحصر ، وان لم تتواتر آحادها ، فيحصل العلم بمجموعها) أي أنها بمجموعها تبلغ درجة التواتر المعنوي ، فتفيد بمجموعها العلم اليقيني القطعي .

وقال العلامة المحقق محب الله بن عبدالشكور في كتابه (مسلم الثبوت) :[٦٩]

« ثانيا اجماع الصحابة وفيهم علي ، بدليل ما تواتر عنهم من الاحتجاج والعمل به في الوقائع التى لا تحصى من غير نكير ، وذلك يوجب العلم عادة . . » .

ومن أمثله عمل الصحابة بخبر الواحد :

١ ـ عمل أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضى الله عنه بحديث عبدالرحمن ابن عوف في قضية المجوس ، وهم عبدة النار ، حيث شهد عبد الرحمن ابن عوف أن رسول الله ﷺ أخذها من مجوس هجر ، يعني الجزية ، فأخذ بذلك عمر ، أخرجه البخاري وغيره .[٧٠]

٢ ـ كذلك عمل عمر بن الخطاب في دية الجنين ، كما رواه عنه ابن عباس رضي الله عنهما : أن عمر ناشد الناس في الجنين فقام حمل بن مالك ابن النابغة فقال : كنت بين امرأتين ، فضربت احداهما الأخرى ، فقتلتها وجنينها ، فقضي رسول الله ﷺ فيه بغرة عبد أو أمة ، وأن تقتل بها . اخرجه اصحاب السنن إلا الترمذي ، واخرجه ابن حبان في صحيحه والحاكم في المستدرك ،(٧١) وأصله في الصحيحين من حديث أبي هريرة .

فقد عمل الصحابة بحديث الواحد ولم يختلفوا في الاحتجاج بأخبار الآحاد ، حتى تم اجماعهم على العمل بموجبها كما في الحديثين اللذين ذكرناهما ، مما يدل على استقرار قضية العمل بخبر الواحد الصحيح لديهم ، وأنها قضية مسلمة عندهم اجماعا .

اشكال على عمل الصحابة بخبر الواحد :

اعترض المخالفون على ما ذكرنا ببعض ما ورد من تحرى الصحابة وتثبتهم ، فجعلوه اعتراضا على دلائل اجماعهم على وجوب العمل بخبر الواحد ، ولعل أشهر ذلك وأقواه هذان الحديثان :

١ ـ عن أبي سعيد الخدرى قال : كنت جالسا في مجلس من مجالس الانصار ، فجاء أبو موسى فزعا له ، فقالوا : ما أفزعك ؟ قال : أمرني عمر أن آتيه فأتيته ، فاستأذنت ثلاثا فلم يؤذن لي ، فرجعت ، فقال : ما منعك أن تأتينا ؟ فقلت : اني أتيت فسلمت على بابك ثلاثا فلم تردوا علي ، فرجعت ، وقد قال رسول الله ﷺ : « إذا استأذن احدكم ثلاثا فلم يؤذن له فليرجع » .

قال : لتأتيني على هذا بالبينة ! .

فقالوا : لا يقوم إلا أصغر القوم ، فقام أبو سعيد معه فشهد له .

فقال عمر لأبي موسى : أني لم أتهمك ، ولكن الحديث عن رسول الله ﷺ شديد » . أخرجه البخارى ومسلم وغيرهما .(٧٢) .

٢ ـ حديث عمر بن الخطاب وابنه عبدالله بن عمر عن رسول الله ﷺ قال : « ان الميت ليعـذب ببكاء أهله عليه » . فقالت عائشة رضى الله عنها : (رحم الله عمر ، والله ما حدث رسول الله ﷺ إن الله يعذب المؤمنين ببكاء أحد ، ولكن قال : ان الله يزيد الكافر عذابا ببكاء أهله عليه ، وقالت : حسبكم القرآن : « ولا تزر وازرة وزر أخرى » . متفق عليه .
زاد مسلم : (انكم لتحدثوني غيَر كاذبين ولا مُكَذَّبين ، ولكن السمع يخطىء) .[٧٣]

والجواب عن هذا : أنه ليس من انكار خبر الواحد ، لكن من باب التثبت والاحتياط لضبط الحـديث ، فهـذا عمـر رضى الله عنـه يقـول : (أني لم أتهمك . .) وحديث تعذيب الميت ببكاء أهله ردته عائشة رضى الله عنها اجتهادا منها كما هو ظاهر ، لكن الحديث وارد في معنى صحيح يتحمل فيه الميت مسئولية ذلك مثل أن يوصي أهله بالبكاء عليه كما كان يفعله أهل الجاهلية يؤيد ذلك أن في رواية عمر رضى الله عنه لفظ الحديث : (ببعض بكاء أهله) .

فظهر بذلك أنه لا اشكال على حجية خبر الواحد الصحيح عند الصحابة الكرام .

(د) دلالة العقل على حجية الواحد :

وحقيقـة ذلـك ان الاحتجاج بخبر الواحد الصحيح أمر بدهي تقضي به الفطرة ، لا يحتاج إلى كثير من الاستدلالات والبراهين ، فما من إنسان إلا وهو يعول في ابرام شؤونه في العمل أو التجارة أو الدراسة أو غيرها على ما يخبره به واحد موثوق من الناس ، حيث يقع في نفسه صدق المخبر ، ويغلب على احتمال الغلط أو احتمال الكذب ، بل أن الشؤون الكبرى في مصير الامم يعتمد فيها على أخبـار الآحاد المعتمدين ، كالسفراء ، أو المبعوثين من قبل الحكومات ، فالتوقف عن قبول خبر الواحد يفضي إلى تعطيل الدين والدنيا .

اشتباه ترك الفقيه للحديث :

تردد في بعض الابحاث نسبة ترك الحديث إلى الفقهاء ، وربما عبر بعض الكاتبين بما لا يفهم حقيقة موقف الأئمة رضوان الله عليهم ، بل أن بعضهم ربما صدر عنه مثل هذا لانه لم يحتمل أن يرى عند أحد من الأئمة فهما أو استنباطا غير فهمه هو ، وقد جازف بعضهم فزعم أن (الاحاديث التي خالفوا أوامره ﷺ فيها التي لو تتبعهـا المتتبـع لربما بلغت الالوف كما قال ابن حزم) . هكذا بصيغة الألوف جمع الكثرة لا (الالاف) جمع القلة .

وهذا قول غريب جدا ، فهل ترك أئمة الإسلام كل أحاديث الاحكام ؟ ثم ها هي ذى مصـادر تخريج أحـاديث الاحكـام التى هي موضوع نظر الفقهاء ليخبرونا كم بلغت فيها هذه الاحاديث ؟!

ان القضية في واقع الأمر ان الإمام المجتهد قد يجد أمامه من الأدلة ما يجعله يقدم ـ على الدليل الذى بين يديه دليلا اقوى منه ، أو يفهم منه معنى غير الذى أخذ به غيره أو استنبطه من النص .

وأسرد لذلك ثلاثة أمثله اشرح للقراء مواقف المجتهدين ، فيتذكروا بذلك ما يجب تجاه أئمة هذا الدين ، ولا يغتر أحد بما يردد من القيل حول هذه القضية من هجر الفقيه للحديث الصحيح ، أو ادعاء أنه لم يطلع على الحديث ، وهي أمثلة لفقهاء كبار من الصحابة والتابعين وأتباع التابعين : المثال الأول : حديث فاطمة بنت قيس أن زوجها طلقها ثلاثا ، فلم يجعل رسول الله ﷺ لها سكنى ولا نفقـة ، قال عمر رضى الله عنه : (لانترك كتاب الله وسنة نبينا لقول امرأة لا ندرى لعلها حفظت أو نسيت ، لها السكني والنفقة ، قال الله عز وجل : ﴿ لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة ﴾ متفق عليه .[٧٤]

فقد وجد عمر رضي الله عنه أن الاقوى هو الاخذ بنصوص القرآن والسنة التي تدل على وجوب النفقة والسكنى لكل مطلقة مدة العدة ، ومن ذلك المطلقة ثلاثـا ، فقـدم ذلـك على حديث فاطمـة بن قيس ووافقـه على ذلك كثير من الصحـابة ، وعمل بعض الصحابة بحديث فاطمة بنت قيس ، لكن أحدا لم

يتهم عمر رضى الله عنه بترك الحديث وعصيان أمر النبي ﷺ .

المثال الثاني : حديث أبي هريرة عن النبي ﷺ قال : (لا تصروا الابل والغنم ، فمن ابتاعها بعد فانه بخير النظرين بعد أن يحتلبها : ان شاء أمسك ، وان شاء ردها وصاع تمر) متفق عليه .(٧٥)

التصرية هي ربط أخلاف (اثداء) الناقة والشاة وترك حلبها حتى يجتمع لبنها فيكثر ، فيظن المشترى ان ذلك عادتها ، فنهى عن التصرية عند البيع لذلك .

وقد ذهب الجمهور من العلماء إلى الأخذ بظاهر الحديث لمن اشترى إلى الأخذ بظاهر الحديث لمن اشترى شاة مصراة ، ان شاء أمسكها ، وأن شاء ردها وصاعا من تمر مقابل الحليب الذي احتلبه منها .

وذهب أبو حنيفة وصاحبه محمد بن الحسن وعليه الفتوى عند الحنفية إلى أنه لا يرد البيع بعيب التصرية ، بل يجب الارش ، وهو أن يدفع البائع للمشترى عوضا عن نقصان ثمن الشاة ، الذي تبين له باكتشاف أنها كانت مصراة .

وقد اشتهر عن الحنفية أنهم قدموا القياس على الحديث الصحيح ، والقياس رأى ، ومعلوم انه لا رأي في مقابل النص .

وللحقيقة أن لفظة قياس هنا أوهمت غير المراد ، وان استعملت في بعض كتب أصول الحنفية ، فإن المراد بالقياس هو الأصل الشرعي الثابت بأدلة القرآن والسنة القطعية ، التى توجب المساواة في العوض . مثل قوله تعالى : ﴿ وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا۟ بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِۦ ﴾ . وهذا عمل بالنص في الموضوع مدعم بأصول متفق عليها في المعاملات المالية ،(٧٦) نحو صنيع عمر رضى الله عنه في قضية فاطمة بنت قيس .

المثال الثالث : ما أخرجه مالك عن نافع عن ابن عمر : ان النبي ﷺ قال : « المتبايعان كل واحد منهما بالخيار على صاحبه ما لم يتفرقا إلا بيع الخيار » وهو حديث متفق عليه ، وهذه السلسلة اصح الاسانيد وتسمى سلسلة الذهب ،(٧٧) فقال الشافعي وأحمد بظاهر النص وهو تشريع الخيار بعد عقد البيع قبل أن يتفرق البيعان .

وخالف الحنيفة ومعهم الإمام مالك وهو راوي الحديث بهذا السند الذي هو أصح الاسانيد ، وقالوا لهما الخيار بعد ايجاب أحدهما بقوله : بعت مثلا قبل قبول الآخر بقوله اشتريت ، والسبب في ذلك أن القرآن أباح الانتفاع بالمبيع وبالثمن بمجرد العقد في قوله تعالى : ﴿إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ﴾ لم يقيده بها بعد المجلس ، وكذلك ما قاله الإمام مالك نفسه في الموطأ فقال عقب رواية الحديث : « وليس لهذا عندنا حد معروف ، ولا أمر معمول به فيه » . وحاصله أنه لم يدركم يستمر المجلس ، فلو توقف الملك على التفرق لادى إلى الغرر ، وقد ثبت تحريم بيع الغـرر بالسنن الصحيحة والاجماع . لذلك قالوا أن المراد من الحديث إلا أن يتفرقا بأقوالهما ، وذلك بأن يتم الايجاب والقبول ، ولفظ الحديث يتحمل هذا المعنى فعملوا بالحديث عليه للأدلة التى عرفتها ، وهذا لا يجوز أن يجعل تركا للسنة النبوية عند أهل العلم والأنصاف .

الخاتمة :

وفي ختام هذا البحث نجد أننا عرفنا أصولا هامة في الاجتهاد وأن المصادر الأساسية للاجتهاد في الإسلام هي موضع اتفاق ، مما يكون أساس اجتماع كلمة المسلمين كما أنها في الوقت نفسه تعطي مرونة في التشريع ، تحقيق رعاية المصالح المتجددة .

وتبينًّا حجية الحديث الآحادي الصحيح والحسن ، بطريق جديد مبتكر هي دلالة شروط الحديث الصحيح ، التى تستوفي جوانب الدراسة في الحديث بإحاطة شاملة ، مما يجعل صحة الحديث موجبا للعمل به .

كما تبينًّا أن ما يظن تركا للعمل بالحديث من الإمام المجتهد ليس هو تركا حقيقة ، إنما هو عمل بفهم خاص تأول عليه الحديث لدليل قوي قام عنده .

وهذا باب جليل ، في الاجتهاد يجب أن نأخذه بعين الاعتبار ، ويعذر أهل العلم بعضهم البعض ، وتجتمع الكلمة بالتحاب بين المسلمين .

الاستاذ الدكتور نور الدين عتر
رئيس قسم علوم القرآن والسنة في جامعة دمشق
استاذ التفسير والحديث في كليات الشريعة والآداب
بجامعتي دمشق وحلب

المراجع(*)

- الاجابة لا يراد ما استدركته عائشة على الصحابة لبدر الدين الزركشي تحقيق الاستاذ سعيد الأفغاني . ط دار الفكر دمشق .
- أحكام القرآن ، للقاضى أبي بكر بن العربي ، طبع مصر في جزءين . مطبعة السعادة .
- أصول الفقه ، لشمس الأئمة السرخسي ، طبع دار المعارف النعمانية ، الهند .
- أصول الفقه لفخر الإسلام البزدوي ، بهامش كشف الأسرار .
- أصول الفقه ، لمحمد الخضري . الطبعة الرابعة .
- التحرير في أصول الفقه ، لكمال الدين بن الهمام ، نسخة شرحه التقرير والتحبير .
- تدريب الراوي شرح تقريب النواوي للسيوطي ، تحقيق عبدالوهاب عبد اللطيف ، الطبعة الثانية .
- التقرير والتحبير شرح التحرير ، لابن أمير الحاج . مطبعة بولاق .
- التلويح على التوضيح ، لسعد الدين التفتازاني ، مطبعة محمد على صبيح وأولاده وبهامشه التوضيح لصدر الشريعة المحبوبي البخاري .
- توضيح الأفكار للصنعاني ، شرح تنقيح الأنظار لمحمد بن الوزير ، تحقيق محمد محي الدين عبدالحميد .
- الجامع الصحيح ، للبخارى ، المطبعة الأميرية ببولاق ١٣١٣ هـ .
- الجامع للترمذي (سنن الترمذي) مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده .
- دراسات تطبيقية في الحديث النبوي ، لنور الدين عتر ، طبع جامعة دمشق .

- الرسالة للإمام الشافعي ، تحقيق أحمد محمد شاكر . ط . مصطفى البابي الحلبي .
- روضة الناظر وجنة المناظر للإمام ابن قدامة المقدسي ، نسخة الشرح . طبعة مصر السنن لأبي داود السجستاني ، تحقيق محمد محي الدين عبدالحميد الطبعة الأولى .
- سنن المصطفى لابن ماجه ، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي جـ .
- شرح الكوكب المنير (المختبر المبتكر شرح المختصر) لابن النجار تحقيق الدكتور محمد الزحيلي والدكتور نزيه حماد . طبعة جامعة أم القرى .
- صحيح مسلم ، طبع استانبول . المطبعة العامرة سنة ١٣٢٥ هـ .
- عارضة الأحوذي شرح جامع الترمذي للقاضي أبي بكر العربي طبعة مصر .
- فواتح الرحموت شرح مسلّم الثبوت لعبد العلي الأنصاري بذيل المستصفي للغزالي .
- كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري ، شرح أصول فخر الإسلام البزدوي .
- كشف الخفاء ومزيل الالباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس ، للعجلوني . طبع مصر .
- المجتبى (سنن النسائي) مع حاشيتيه للسيوطي والسندي . تصوير بيروت .
- المختصر في أصول الفقه ، لابن اللحام ، تحقيق الدكتور محمد مظهر بقاطع جامعة أم القرى .
- المستدرك على الصحيحين ، للحاكم النيسابوري ، طبع الهند .
- المستصفي في أصول الفقه ، للإمام أبي حامد الغزالي . مع فواتح الرحموت .
- منهج النقد في علوم الحديث ، لنور الدين عتر ، الطبعة الرابعة دار الفكر - دمشق .

- الموطأ ، للإمام مالك . طبع مصر ، مع شرحه تنوير الحوالك للسيوطي .

- ميزان الأصول في نتائج العقول (المختصر) لعلاء الدين السمرقندي . طبع دائرة إحياء التراث الإسلامي في قطر .

- نبراس العقول في تحقيق القياس عند علماء الأصول ، للعلامة الشيخ عيسى منّون ، طبع مصر .

- نزهة النظر شرح نخبة الفكر للحافظ ابن حجر ، نسخة شرحه للقاري ، طبع استانبول .

- نصب الراية في تخريج أحاديث الهداية ، للزيلعي ، طبع مصر .

الهوامش

(١) سورة النحل : الآية ٤٤ .
(٢) سورة النحل : الآية ٦٤ .
(٣) سورة المائدة : الآية ٩٢ .
(٤) سورة الحشر : الآية ٧ .
(٥) سورة النساء : الآية ٨٠ .
(٦) سورة آل عمران : الآية ٣١ .
(٧) جـ ٢ ص ٢٥ .
(٨) في كتابه رضوة الناظر وجنة المناظر جـ ١ ص ٢٣٦ .
(٩) شرح الكوكب المنير جـ ٢ ص ١٦٧ .
(١٠) اي الأقوال والأفعال والتقريرات . فلا يتوهمن دخول الحديث الضعيف في كلامه .
(١١) سورة النساء : الآية ١١٥ . وانظر الاستدلال بالآية وتقرير حجية الاجماع مفصلا في روضة الناظر جـ ٢ ص ٣٣٥ ـ ٣٤٦ ، وفي غيره من المصادر .
(١٢) سورة الحشر : الآية ٢ .
(١٣) نبراس العقول في تحقيق القياس عند علماء الأصول لفضيلة الشيخ عيسى منون رحمه الله ص ٧٥ . والاستدلال بالآية معروف في مصادر الأصول من جميع المذاهب .
(١٤) روضة الناظر جـ ٢ ص ٢٤٤ ـ ٢٤٥ . وانظر ميزان الاصول للسمرقندي ص ٥٦١ .
(١٥) الموطأ جـ ٢ ص ٥٣ ـ ٥٤ وأبو داود جـ ٣ ص ٢٥١ والترمذي جـ ٣ ص ٥٢٨ وقال حسن صحيح . والنسائي جـ ٧ ص ٢٦٩ وابن ماجه برقم ٢٢٦٤ والحاكم في المستدرك جـ ٣ ص ٣٨ ـ ٣٩ .
(١٦) البخاري في الوضوء ضمن حديث جـ ١ ص ٣٩ ـ ٤٠ ومسلم في الطهارة جـ ١ ص ١٦١ واللفظ لمسلم .
(١٧) البخاري في الذبائح والصيد جـ ٧ ص ٨٦ و٨٧ و٨٨ ومسلم في الصيد والذبائح جـ ٦ ص ٥٨ . واللفظ لمسلم .
(١٨) نبراس العقول ص ٩١ .
(١٩) كما في مسلم الثبوت للإمام محب الله بن عبدالشكور وشرحه فواتح الرحموت للعلامة عبدالعلي محمد بن نظام الدين الانصاري جـ ١ ص ٢٥٥ ، وانظر التوضيح لصدر الشريعة عبد الله بن مسعود المحبوبي البخاري الحنفي المتوفي سنة ٧٤٧ وحاشية التلويح عليه لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني الشافعي جـ ١ ص ٣٢ .
(٢٠) أصول السرخسي لشمس الائمة محمد بن أحمد السرخسي جـ ١ ص ١٣٥ ـ ١٣٧ وفيه استدلالات بديعة . والتنقيح وشرحه التوضيح وحاشية التلويح جـ ١ ص ٣٩ وفواتح الرحموت جـ ١ ص ٢٦١ ـ ٢٦٥ وثمة أقوال أخرى لم نعرض لها لشدة ضعفها .

(٢١) سورة البقرة : الآية ٢٧٩ .
(٢٢) سورة المائدة : الآية ٩٦ .
(٢٣) سورة البقرة : الآية ١١١ .
(٢٤) البخاري في فضائل القرآن جـ ٦ ص ١٨٧ والترمذي جـ ٥ ص ١٥٥ و١٥٦ وصححه .
(٢٥) أصول السرخسى جـ ١ ص ٣٥ .
(٢٦) انظر المسألة وفروعها في اصول السرخسى جـ ١ ص ١٣٧ ـ ١٤٣ والتنقيح وشرحه التوضيح وحاشية التفتازاني جـ ١ ص ٣٩ ـ ٤١ . وفواتح الرحموت جـ ١ ص ٢٦٥ ـ ٢٦٧ وشرح الكوكب المنير جـ ٣ ص ١١٤ مع الحاشية .
(٢٧) شرح الكوكب المنير : جـ ٣ ص ١١٥ .
(٢٨) الحديث متفق عليه وهو ثابت في الصحيحين بالروايتين المشار إليهما : البخاري في الجمعة جـ ٢ ص ١٢ وفي التطوع جـ ٢ ص ٥٦ . ومسلم في الجمعة جـ٣ ص ١٤ ـ ١٥ .
(٢٩) انظر شرح مسلم للنووي جـ ٦ ص ١٦٤ ونيل الاوطار للشوكاني جـ ٣ ص ٢٥٧ ـ ٢٥٨ ، وانظر شرحنا للحديث في كتابنا دراسات تطبيقية للحديث النبوي قسم العبادات ص ٢٤١ ـ ٢٤٤ .
(٣٠) البخاري جـ ٢ ص ١٢٦ . ومسلم جـ ٣ ص ٦٦ ـ ٦٧ .
(٣١) اخرجه الطبرانى والحاكم وتكلم فيه الترمذي جـ ٣ ص ٣٠ ـ ٣١ ، بما يدل على شدة ضعفه ، وذكر الزيلعي في نصب الراية جـ ٢ ص ٣٨٦ ـ ٣٨٩ طرقه وضعفها كلها ، انظر شرح الحديث في كتابنا دراسات تطبيقية في الحديث النبوى قسم المعاملات ص ٢٦ ـ ٢٨ .
(٣٢) جـ ١ ص ٣١٣ .
(٣٣) وهو شرحه على جامع الترمذي جـ ٣ ص ١٣٥ ـ وقد استوفى فيه ذكر المذاهب فبلغت ثمانية ، انظر ص ١٣٣ ـ ١٣٤ .
(٣٤) بتصرف يسير عن التوضيح والتلويح جـ ٢ ص ٨١ ـ ٨٢ وفواتح الرحموت جـ ٢ ص ٣٢٠ ـ ٣٢١ ونحوه فيالتحرير للكمال بن الهمام وشرحه التقرير والتحبير لتلميذه ابن امير الحاج جـ ٣ ص ٢٢٢ .
(٣٥) سورة البقرة : الآية ٢٨٢ .
(٣٦) البخاري في أول السلم جـ ٣ ص ٨٥ ومسلم جـ ٥ ص ٥٥ .
(٣٧) التوضيح والتلويح جـ ٢ ص ٨٢ والتقرير والتحبير جـ ٣ ص ٢٢٢ وفواتح الرحموت جـ ٢ ص ٣٢١
(٣٨) انظر المراجع السابقة .
(٣٩) حاشية التلويح للتفتازاني جـ ٢ ص ٢١ بتصرف بسير ، وانظر أصول السرخسي جـ ٢ ص ١٩٩ ـ ٢٠٠ .
(٤٠) حاشية التلويح جـ ٢ ص ٨١ .

(٤١) المرجع السابق جـ ٢ ص ٨٢ ، وانظر التقرير والتحبير جـ ٣ ص ٢٢٢ ـ ٢٢٣ فقد أشار إلى عدم ارتضائه هذا التوجيه ، وكأنه لتقارب تعاريف الاستحسان ، فيكون انكار الاستحسان بسبب التخوف من ارادة المعنى اللغوى .

(٤٢) في كتابه المختصر في أصول الفقه ص ٦٥ .

(٤٣) تبلغ بمقابلتها ببعضها ستة عشر قسما ، كما في مسلّم الثبوت وشرحه فواتح الرحموت جـ ٢ ص ٣٢٤ وانظر تفاصيلها في التوضيح وحاشية التلويح جـ ٢ ص ٨٢ ـ ٨٤ .

(٤٤) التقرير والتحبير ج ٣ ص ٢٢٣ وفواتح الرحموت جـ ٢ ص ٣٢٢ وقارن بالخضرى في كتابه اصول الفقه ص ٣٦٧ الطبعة الرابعة ، ففي بعض تفصيلة نظر وهو اعتباره القسم الثاني من الاستحسان منزلة ثالثة في التقديم .

(٤٥) التحرير وشرحه التقرير والتحبير جـ ٣ ص ٢٢٢ والتوضيح وحاشية التلويح جـ ٢ ص ٨٢ وفواتح الرحموت جـ ٢ ص ٣٢٢ ـ ٣٢٣ .

(٤٦) التحرير وشرحه جـ ٣ ص ٢٢٤ والتوضيح والتلويح جـ ٢ ص ٨٢ ـ ٨٣ وفواتح الرحموت جـ ٢ ص ٣٢٣ .

(٤٧) قال في فواتح الرحموت : « وان استدل بهذه الآثار فحسن » .

(٤٨) التقرير والتحبير لابن أمير الحاج جـ ٣ ص ٢٢٥ ، لكن الكمال ابن الهمام يرى أن هذه المسألة من باب تقديم الاستحسان لا القياس . ويرى ابن أمير الحاج أنه حيث وردت هذه الآثار في المسألة فهي من قبيل الاستحسان بالأثر أيضا ، كما أنها من قبيل الاستحسان بالقياس الخفي . وهي ملاحظة دقيقة جديرة بالاعتبار في هذه المسألة .

(٤٩) التنقيح وشرحه وحاشية التلويح عليه جـ ٢ ص ٨٤ والتحرير وشرحه جـ ٣ ص ٢٢٥ ـ ٢٢٦ ومسلم الثبوت وشرحه جـ ٢ ص ٣٢١ ـ ٣٢٢ .

(٥٠) وقد صدرت بذلك رسائل نشرت على مستوى واسع ، سوف نذكر مقتطفات من جنوحها ونناقشها .

(٥١) جـ ٢ ص ١١١ .

(٥٢) في كتابه علوم الحديث : ١٠٦ .

(٥٣) وقد شرحنا ذلك مفصلا في كتابنا « منهج النقد في علوم الحديث » فارجع إليه لزاما .

(٥٤) تدريب الراوي جـ ١ ص ١٦١ .

(٥٥) كما اختاره الحافظ ابن حجر في نزهة النظر شرح نخبة الفكر ص ٧٠ ـ ٧١ .

(٥٦) المرجع السابق ص ١٦٢ ـ ١٦٤ وانظر ٧٥ ـ ٧٨ .

(٥٧) اصول الفقه للسرخسي جـ ١ ص ٣٢١ .

(٥٨) صرح بهم العلامة الأصولى المحقق محب الله بن عبدالشكور في شرح مسلم الثبوت جـ ٢ ص ١٣١ .

(٥٩) جـ ١ ص ١٥٤ ـ ١٥٥ . وقارن بميزان الأصول للسمرقندي ص ٤٥٢ ـ ٤٥٤ .

(٦٠) جـ ١ ص ٦٩٢ بهامش شرحه كشف الاسرار .
(٦١) جـ ٢ ص ١٣٤ .
(٦٢) كشف الاسرار لعبد العزيز البخارى جـ١ ص ٦٩٢ .
(٦٣) نفس المكان .
(٦٤) البـزدوي في كتـابـه أصول الفقه ، وكذا غيره ، وانظر مزيدا من سرد الاحاديث في شرح البخارى عليه جـ ١ ص ٦٩٣ ـ ٦٩٤ .
(٦٥) جـ ٢ ص ١٧٩ ، وانظر « كشف الخفاء ومزيل الالباس عما اشتهر من الاحاديث على ألسنة الناس » للعجلوني جـ ٢ ص ٤٤١ .
(٦٦) اصول السرخسي جـ ٣ ص ٣٢٥ .
(٦٧) انظر توضيح الافكار جـ ٢ ص ٤٦٧ .
(٦٨) جـ ١ ص ١٤٨ . وانظر بيان اجماع الأمة في ميزان الأصول ص ٤٥١ .
(٦٩) جـ ٢ ص ١٣٢ من نسخة شرحه مع المستصفى .
(٧٠) نصب الراية جـ ٣ ص ٤٤٨ .
(٧١) نصب الراية جـ ٤ ص ٣٨٤ .
(٧٢) فواتح الرحموت ج ٢ ص ١٣٣ . انظر الحديث في البخاري في الإستئذان جـ ٨ ص ٥٤ ومسلم في الأدب جـ ٦ ص ١٧٧ ـ ١٧٨ والسياق لمسلم .
(٧٣) البخاري في الجنائز جـ ٢ ص ٧٧ ـ ٨٠ ومسلم جـ ٣ ص ٤٠ /٤٣ . وذكره الزركشي في كتابه « الإجابة لإيراد ما استدركته عائشة على الصحابة ص ١٠٢ ـ ١٠٣ وانظر ٧٦ ـ ٧٧ .
(٧٤) البخاري جـ ٧ ص ٧٣ ومسلم جـ ٤ ص ١٩٨ . انظر كتابنا منهج النقد في علوم الحديث ص ٤٦ . وتنبه إلى أن لفظة (اصدقت أم كذبت) لا أصل لها في رواية الحديث .
(٧٥) البخاري بلفظه جـ ٣ ص ٧٠ ـ ٧١ ومسلم جـ ٥ ص ٦ . وانظر دراسة الحديث في كتابنا دراسات تطبيقية في الحديث النبوى ص ٢٨٥ ـ ٢٨٩ .
(٧٦) انظر التفصيل في كتابنا دراسات تطبيقية ، وقد وضحنا هناك ميلينا مع الجمهور ، ونبين هنا دفع الطعن عن الحنفية ومن وافقهم في أصل الفكره مثل الزيدية وغيرهم .
(٧٧) انظر تخريج الحديث ودراسته في كتابنا دراسات تطبيقية ص ٣٠٧ ـ ٣١١ .
(*) مع بيان معلومات الطبع عند الحاجة فقط .

أحاديث العقل وأثرها في الفكر الاسلامي
دراسة حديثية فلسفية كلامية

أ . د . محمد عبدالستار نصار
رئيس قسم العقيدة والأديان
كلية الشريعة - جامعة قطر

يعالج هذا البحث الأحاديث الموضوعة في شرف العقل ، بمعنييه : ملكة الإدراك والتفكير ، وأول الصادرات عن « الله » الواحد ، في ثلاث دوائر : دائرة المحدثين ودائرة الفلاسفة ثم دائرة المتكلمين ، ليظهر إلى أي حد كان وضع هذه الأحاديث ذا تأثير سلبي على الفكر الإسلامي .

تمهيد :

القرآن الكريم ، كتاب الله الخالد ، الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد ، محفوظ في صدور من استنارت صدورهم بحفظه ، ومن قبل ذلك ومن بعده ، لدى منزله العلى القدير : « إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون » (سورة الحجر : ٩) وسيظل هذا الحفظ لهذا الكتاب ، تتناقله الأمة جيلا عن جيل حتى يرث الله الأرض ومن عليها ، وهو خير الوارثين .

والسنة المطهرة هى شارحة الكتاب ، مبينة لمبهمه ، ومفصلة لمجمله ، الخ استحفظها الحق قلوب المخلصين من عباده، الطاهرين من أصفيائه ، الفاهمين لمنزلتها من الكتاب العزيز ، فقاموا بمهمة حفظها خير قيام ، فى كل جيل ، وبخاصة في الصدر الأول ، وعلى الرغم من الجهود الكثيرة فى حفظ السنة المطهرة ، فإن العبء قد تضاعف ، والمهمة أصبحت شاقة أمام هؤلاء ، بعد أن حاول كثير من أهل الضلال أن يلبسوا مواقفهم لباسا شرعيا ، فلم يكن أمامهم إلَّا السنة ، يلصقون بها ما ليس منها ، وينسبون إلى الرسول ﷺ ما لم يقله ، لأسباب كثيرة ، ذكرت في مواضعها في الكتب التى عالجت أسباب الوضع[1] .

وإذا كانت الموضوعات التى شملها الوضع أوسع من أن يحصرها بحث واحد ، فانى سأختار محورا بعينه لهذه الدراسة ، يتصل بالأحاديث التى وضعت في « العقل » ، ولما كان « العقل » له أكثر من دلالة تختلف باختلاف المراد منه والنظر إليه من أصحاب الاصطلاحات المتعددة ، لارتباط كل معنى له بالنطاق الذي يستعمل فيه ، فإن البحث سيقتصر على مفهومين محددين لهذا اللفظ .

المفهوم الأول :

ويراد به : « العقل » الكونى كأول صادر أو فائض عن الله تعالى ، وهذا المفهوم صار واضحا لدى الفلاسفة ، منذ الأفلاطونية المحدثة ، وقد تأثر به فلاسفة الإسلام ، الآخذون بهذا الاتجاه ، يشاركهم في هذا من أغرم بهذه الفكرة من أصحاب النزعات التلفيقية ، مثل اخوان الصفا وغيرهم .

المفهوم الثاني :

ويراد به : « الملكة التى زود بها الإنسان للادراك والفهم » ، والتى كان بها أهلا للتكليف الشرعى والأدبي ، وهذا المعنى قد فهم على طبيعته لدى بعض دوائر الفكر الإسلامى ، غير أن هناك دوائر أخرى قد بالغت في تقديرها للعقل كملكة للفهم ، فلم تجعله خادما للنص الدينى ، كما هو الوضع الطبيعى له في إطار الاسلام ، بل جعلته حاكما عليه ، ومؤولا له ، إذا تعارض مع مقولاته ، وقد ظهر هذا بشكل واضح لدى « المعتزلة » وبعض المتكلمين من الأشاعرة ، كما كان واضحا لدى الشيعة الاثنى عشرية المتأثرين بالمعتزلة . أما الغلاة منهم كالباطنية والاسماعيلية ، فقد أصبحت العلاقة بين مفهوم النص الدينى وبين تأويلاتهم الفاسدة بعيدة جدا ، كما وجد لدى بعض الصوفية ، وكان لكل مذهب من هذه المذاهب من الحجج والبراهين ما به يدعى أنه على صواب ، وفي ضوء هذا كله يمكن أن تضيع الحقيقة التي جاء النص الديني لبيانها .

وستناقش هذه الدراسة هذين الوجهين لهذا المحور بمنهج علمى محايد ، لا يقصد من ورائه إلا الحق ، وذلك في ضوء ما ورد ـ على سبيل الوضع ـ من أحاديث عن الوجه الأول لهذا المحور ، وكذا ما ورد منها عن الوجه الثاني .

أولا : الوجه الأول : ما جاء في العقل الكوني

عقد « ابن الجوزى » في كتابه « الموضوعات » بابا[٢] ذكر فيه الأحاديث التى جاءت فى شأن « العقل » بمفهوميه المشار إليهما ، حكم على هذه الأحاديث كلها بالوضع ، استرشادا بكلام السابقين من أئمة السنة ، الذين

يعتـد برأيهم فى الحكم على الـرواة ، في ضوء المعايير المعروفة في علم الجرح والتعديل ، وتاريخ الرجال .

والذى يرتبط بهذا الوجه من هذه الدراسة هو الحديث الذى تنسب روايته إلى أبي هريرة ، ورواته هم : محمد بن عبدالملك عن اسماعيل بن مسعدة عن أبي طالب العشارى عن أبي حفص بن شاهين عن حمزة بن يوسف عن أبى أحمد ابن عدى عن عبد الرحمن بن القاسم عن يحيى بن صالح عن حفص بن عمر عن الفضل بن عيسى الرفاعي عن أبي عثمان الهندي عن أبي هريرة . ولنفس الحديث سلسلة أخرى من الرواة تنتهى إلى راويه الأولى ـ أبي هريرة ـ وهم : محمد بن الحسن الحاجي عن الومون عن الدار قطني عن محمد بن الجهم عن الحسن بن عرفة عن سيف بن محمد عن الفضل بن عثمان .

ومتن الحديث : « لما خلق الله العقل قال له : قم فقام . ثم قال له : أدبر فأدبر ، ثم قال له : أقبل ، فأقبل ، ثم قال له : اقعد ، فقعد ، فقال : ما خلقت خلقـا هو خير منك ، ولا أكرم منك ، ولا أفضل منك ، ولا أحسن منك ، بك آخذ ، وبك أعطى ، وبك أعرف ، وإياك أعاقب ، لك الثواب وعليك العقاب » .

والطريقان معا فيهما ثلاثة مجرحون ، أولهم : الفضل بن عيسى الرفاعى ، وقد حكم عليه ابن معين بأنه رجل سوء ، وثانيهم : حفص بن عمر ، وقد قال عنه ابن حبان : إنه يروى الموضوعات ، ولا يحل الاحتجاج به ، وثالثهم : سيف بن محمـد ، وقـال فيه ابن حبـان أيضا : هو كذاب باجماع من يعتد باجماعهم من أهل الحديث[٣] .

وهذا الحديث وغيره من الأحاديث التى رويت في « العقل » بمفهوميه ، وعلى الطريقة التى رأينا مثالا لها ، مذكور في كتاب « العقل » وهذا الكتاب قد وضعه فى أول الأمر : ميسرة بن عبد ربه ، ثم سرقه منه داود بن المحبر فركبه بأسانيد أخر ، ثم سرقه منه سليمان بن عيسى السجزى ، فأتى بأسانيد أخر ، وهكذا ظل الكتاب بعد الصورة التى وضع عليها أولا ، ينتقل من واضع إلى

آخر ، وكل ما كان يفعله الخالف عن السالف ، أنه كان يغير في السند ، حتى يوهم القارىء أن له يدا في رواية الحديث ، وعند التحقيق لا يصح شىء في الموضوع كما قال الدارقطني(٤)

ويظهر أن الدوائر الفكرية ذات الاتجاه الذى لا يتطابق مع منهج الإسلام ، الواضح الجلى ، فى قضية « الخلق » الالهى للعالم ، على الصورة التى فهمها جمهور المسلمين ، وهو الايجاد من العدم المحض ، قد تجاوزت صورة الحديث كما ذكرنا ، فذهبت تحرف في ألفاظه ـ على الرغم من أنه موضوع ـ ليظهر أثر الصنعة أكثر وأكثر على هذا الحديث ، وذلك باستبدال لفظ « لما » الذى صدر به ، بلفظ « أول » على الرفع ، ليستقيم مع مذهبهم في كيفية صدور العالم عن الله ، إذ يصبح المعنى بعد هذا التصرف ، أن « العقل » هو أول ما يفيض عن الواحد ، وهذا التفسير يوافق ما عليه بعض الفلاسفة الاسلاميين كالفارابي وابن سينا ومن سار على نهجهما في هذه القضية كإخوان الصفا وغيرهم ، وقد ذكر ذلك ، شيخ الإسلام « ابن تيمية » فى كتابه « بغية المرتاد »(٥) .

والذى يعنينا بيانه هنا ، أن الاتجاه الفكرى الذى أخذ على عاتقه مهمة التوفيق بين الدين والفلسفة في نطاق الإسلام ، قد ظن أن عمله هذا داخل ضمن الغاية التى يقرها الدين ، وهنا يكون الحديث متكأ شرعيا يحمل هؤلاء على الايغال فيما هم بصدده ، حتى يثبتوا للجماهير مشروعية عملهم هذا ، ويظهر أن وطأة الحب الشديد لأنماط الفكر الوارد كات تهيء بعض النفوس ، الساعية وراء كل مستحدث ، لتقبل مثل هذه التصرفات .

ومن المعلوم أن علوم الأوائل بكل صنوفها ـ وبخاصة الطب والفلسفة ـ قد احتضنتها مراكز الحضارة والمدنية الشرقية من الاسكندرية إلى بغداد ، مرورا بأنطاكية وحران والرها ونصيبين وحنديسابور ، وأصبح الشرق منذ القرن الثالث الميلادى ، يعرف الكثير عن الثقافة اليونانية ، وشروحها . وبخاصة : مدرسة أفلاطون المتأخرة وهى المعروفة بالأفلاطوية المحدثة ، ذات الطابع الذى امتزجت فيه الروح الشرقية التى تميل إلى الدين بطبعها ، بالطابع اليونانى الذى كان

العقل فيه له أثره البارز فى تقرير الحقائق .

وقد كان للكوفة والبصرة الحظ الكافى من الثقافة المهجنة ، لجوارهما للحيرة ، التى كانت أيضا من المراكز العلمية المتقدمة .[٦] وفي البصرة نشأ « داود ابن المحبر » وقذ ظهر في أوائل المائة الثالثة . كما يذكر ذلك عنه « ابن تيمية »[٧] وكان في أول أمره معروفا بالاشتغال بالحديث ، ولكنه تركه ، وصحب قوما من المعتزلة ، فأفسدوه كما يرى ذلك صاحب ميزان الاعتدال .[٨] ، وقد أثبتت كتب الفرق والمقالات أن المعتزلة قد طالعوا كتب الفلاسفة الأوائل ، قبل أن يعرفها فلاسفة الاسلام التقليديون ،[٩] وقصة ترجمة هذه العلوم ـ بعد استجلابها من خزائنها ببلاد الروم وبخاصة العلوم العقلية منها ـ قد استفاضت بها كتب التاريخ[١٠] . والمهم أن نقول : إن الفكر الوارد قد وجد له أنصارا منذ زمن مبكر في ظل الحضارة الإسلامية ، ومما لا شك فيه أن نظرة الاكبار والاعجاب بذلك الفكر كانت على حساب الموروث من موارد الأمة الثقافية ،[١١] ولا بدع ـ حينئذ ـ أن تظهر اتجاهات تقف من أصول الإسلام ـ القرآن والسنة ـ موقف من يراها بمنظار تلك الثقافة ، فقد أصبحت المعيار الذى فى ضوئه ينظر إلى النص الدينى . وسيظهر هذا جليا في ثنايا هذا البحث .

وسننظر الآن في استلهام الفلاسفة الاسلاميين ممثلين في الفارابى وابن سينا لنظرية الفيض حتى يستبين لنا أن الحديث الذى نحن بصدده . كان تبريرا شرعيا لظهور هذه النظرية في نطاق الإسلام . وإذا كان التحقيق العلمى سينتهى بنا إلى رفض هذه النظرية من وجهة النظر العقلية البحتة ، فإن هذا سيكون دليلا جديدا على أن هذا الحديث موضوع .

نظرية الفيض كما يصورها فلاسفة الاسلام

إذا كان « الكندي » يمثل مرحلة الانتقال من علم الكلام إلى الفلسفة كما يرى كثير من المؤرخين[١٢] ، فإن « الفارابي » يعتبر لدى الكثيرين كذلك ، الممثل الحقيقى للفكر الفلسفى على الصورة التى استوعبها ، وهى الجمع أو التوفيق بين

معطيات العقل والوحى ـ الفلسفة والدين ـ من ثم صح وصفه بأنه فيلسوف المسلمين غير مدافع ، وأن ابن سينا على مذهبه الفلسفى تخرج .[13]

وفي تصوره للوجود يأخذ برأى « أرسطو » في القول بالثنائية ، « الواجب والممكن » وهذه الثنائية يفرضها العقل عند الرجوع إلى ذاته بالنظر إلى طبيعة الوجود ، ولكنه كعادته في الانتخاب والتنسيق بين المذاهب ،[14] لا يقول كما قال المعلم الأول بالمحرك الذى لا يتحرك ، ولكنه آثر المذهب الأفلاطونى المحدث في كيفية الوجود الذى تظهر كيفيته في الرد على هذا السؤال .

كيف فاض العالم عن الله ؟

الواحد من كل وجه لا ينبغى أن يصدر عنه إلا واحد مثله ، تلك هى الفكرة التى آمن بها « أفلوطين » في نظريته فى الوجود ، وهى فى مذهبه ، الإطار الصحيح للتنزيه المطلق ، ويستحيل ـ إذن ـ أن يصدر الكثير عن الواحد ، وما دامت المسألة متصلة بالتصور العقلى فإن من حقه أن يتصور كيفية الوجود على الوجه الذى يحفظ للواحد المطلق كماله ، والواقع أن هذه النزعة قد وجدت لدى الفارابى روحا قابلة لهذا التفسير ، لذا رأيناه يخرج المسألة على هذا الشكل .

يقول في ذلك : « اللازم عن الأول يجب أن يكون أحدى الذات ، لأن الأول أحدى الذات من كل جهة ، ويقتضى الواحد من كل جهة واحدا . ويجب أن يكون هذا الأحدى الذات أمرا مفارقا » .[15]

إن هذا النص واضح الدلالة ، على رأي « الفارابى » متابعة لأفلوطين في الفائض الأول عن الواحد ، إنه « العقل » الكونى ، فاض عن تعقل الواحد لذاته ، وليس في الفيض على هذه الصورة ما يخدش التنزيه ، لأنَّ الذى صدر عن الواحد واحد مثله من حيث الوحدة ، ومن حيث مفارقته للمادة .

ونلاحظ أن مبدأ « التعقل » هو سبب مباشر للفيض أو الصدور ، وهنا يظهر أن هذا العقل المجرد يلزم عنه آخر ، في هذه المرحلة المتقدمة في عملية الفيض ، ونلمح أن هذا الفعل « تعقل » لدى الفارابي إنما يحل محل فعل

التخصيص « أراد » لذا يقول : « في تعقل الله والعقول قوة الفيض والخلق » وهذا المبدأ لا يتطابق ـ فى ظاهره ـ تماما مع منطق القرآن الكريم ، في كيفية إيجاد الاشياء ، إذ القرآن يبين أن فعل الارادة هو المبدأ ، قال تعالى : « إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون » (يس ٨٢) ولا يعنى أن العلم لا دور له في إيجاد الشىء ، إذ كيف يتصور وجود فعل محكم عن جهل ، فالعلم صفة به تنكشف جميع المعلومات ويحاط بها ، والارادة صفة تخصص الممكن ببعض ما يجوز عليه من الأمور المتقابلة ، والقدرة تؤثر فيه بالخلق أو الاعدام ولكنا نلمح أن تأثير الفكر الوارد على العقلية الإسلامية في بعض جوانبها ، قدغشى أبصارها عن المنهج الطبيعى الذى جاء به القرآن الكريم كما ذكر ذلك العلامة محمد إقبال .[١٦]

والذى يعنينا ابرازه هنا أن هذا التفسير لكيفية الفيض يقف كثيرا عند « العقل الأول » كأثر مباشر لمبدأ « التعقل » ويتفق معه تماما الحديث الذى جعلناه محور الدراسة فى هذا الوجه . ولابد أن يكون لهذا « العقل » شأن عظيم في سلسلة الوجود الكونى ، لأنها عند التحليل يكون وجودها مترتبا على وجوده ، تطبيقا لمبدأ « الواحد لا يصدر عنه إلا واحد مثله » ذلكم لأن الكثرة التى ستحدث في سلسلة هذا الوجود ستكون متصلة بهذا العقل ، وليس لها أدنى صلة بالواحد . ويفهم من هذا أن العقل الأول هو الواسطة بين الموجودات دونه ، وبين مصدره الأعلى وهو الواحد ، ولما كان بهذه المكانة ، فستكون كل أفعال « الواحد » إنما تتحقق من أجل ذلك « الوسيط » وكأنى بهذه السلسلة من التدرج الكونى ، حسب تصوير الفارابي لها ، مستلهما صورتها لدى الأفلاطونية المحدثة ، تستبعد التصورات التى تفسرها بخلاف ذلك ، وإذا جاءت النصوص الدينية بما يخالفها ، فلا مانع من تأويلها حتى تتفق مع المبدأين المشار إليهما : مبدأ : الواحد لا يصدر عنه إلا واحد مثله ، ومبدأ : التعقل والفيض » . وهذا يؤكد لنا إلى أى مدى أصبح الفكر الوارد ، المرآة التى ينظر من خلالها إلى النصوص الدينية لدى فلاسفة الاسلام التقليديين .

وبتطبيق مبدأ « التعقل » يفيض عن العقل الأول عقل ثان بتعقله لمصدره ، وبتعقله لذاته يصدر عنه نفس وجرم الفلك الأول ، وهكذا تتدرج مسلسلة العقول حتى تصل إلى العقل العاشر « الفعال » المتصرف في العالم الأرضى ويصير عدد الأفلاك السماوية ونفوسها تسعة .[١٧]

إن « الفارابى » هنا يصرح بأن « العقل الأول » إنما يماثل « الواحد » وقد أطلق عليه اسم « الوجود الثانى » الذى يأتى في المرتبة الثانية بعد وجود « الواحد » من حيث الشرف والمكانة ، ثم تأتى بقية العقول التسعة في المرتبة الثالثة ، وهى التى تصدر عنها الأجرام السماوية ، وهي المسماة في الدين بعالم الملائكة ، والعقل العاشر « الفعال » هو الذى يربط بين العالم العلوى والعالم السفلى،وهو المسمى في الدين « روح القدس » .[١٨]

ولكى يؤكد « الفارابى » أن جهوده الفلسفية إنما تنصب على إيجاد انسجام وتلاؤم بين الدين والفلسفة ، يقرر أن المقابلات الدينية للتصور الفلسفى للوجود هى : « عالم الربوبية » ، وهو يقابل « الواحد » عند الفلاسفة ، وعالم « الأمر » وهو يقابل عالم العقول عندهم ، و« عالم الخلق »[١٩] ، وهو المقابل لما دون العقل العاشر . وإذا أردنا اكتشاف كيفية الفعل الالهى « عالم الربوبية » في العالمين الآخرين ، لتبين أن العالم الثانى يتلقى أوامر وإرادة العالم الأول لينفذها في العالم الثالث ، وكأنه بهذا التفسير قد أوجد نقاط الالتقاء بين الدين والفلسفة ، ورفع ما بينهما من تناقض . ولو أنه وقف عند هذا التفسير لكان الأمر سهلا ، ولغفرنا له ما ضيعه من وقت في سبيل ايجاد تقارب بين معطيات الوحى وتصورات العقل للحقائق الدينية ، ولكنه لم يلبث أن انجذب إلى عالم الفلسفة ليجعله حاكما على الدين . وهذا الموقف هو الغالب على كثير من الفلاسفة أصحاب العقائد الدينية ، إنه في الوقت الذى قد عثرنا فيه على نصوص له تقرر أن التأثير في عالم « الخلق » إنما يكون لعالم « الربوبية » بواسطة عالم « الأمر » « الملائكة » تقع أنظارنا كذلك على نصوص أخرى صريحة في أن التأثير في عالم العناصر إنما يرجع إلى عالم « العقول والأفلاك » بطريقة لا أثر فيها لعالم الربوبية . وهذا يعنى أنه

ينظر إلى المسألة بعين الفيلسوف ، لا بعين عالم الدين . وقد كان هذا الموقف منه نقضا لموقفه السابق الذى حاول فيه إيجاد نقاط التقاء بين الدين والفلسفة . وبهذا الموقف الذى لا يلبث أن يكون موفقا فيه بينهما ، حتى نراه راجعا إلى منطلقه الأساسي ، وهو الرؤية الفلسفية للقضايا الدينية ، وتخريجها من هذا المنظور ، كان شيخ الإسلام « ابن تيمية » على حق إلى أبعد مدى ، حين قرر أن الفكر الحرانى الذى يجعل التأثير الكونى لعالم الأفلاك والكواكب كان غالبا على روح الفارابى ،[٢٠] في تخريجه لهذه القضية . إذ الفكر الحرانى فكر صابئى ، والصابئة يعظمون الكواكب ، ويعطونها حق التأثير في عالم العناصر لأنها عندهم معبودات . وقد وافق شيخ الإسلام على هذا الحكم ، بعض الباحثين المعاصرين ، منهم : المرحوم الأستاذ الدكتور « محمد البهى »[٢١] والدكتور « جيور عبدالنور » وأنا بدورى أوافق على هذا الرأى ، الذى نرى فيه رشحات الفكر الصابئى ظاهرة في هذه القضية لدى « الفارابي » .

العلاقة الزمانية بين الله والعالم :

كان بحث هذه المسألة مرتبطا ارتباطا وثيقا بالمبحث السابق ، من ثم رأينا « الفارابي » يكمل الصورة التى أراد بها أن يرفع التناقض بين الدين والفلسفة في قضية كيفية انبثاق العالم عن الله ـ المبحث السابق ـ ثم العلاقة الزمانية بينهما . وتقديرا منه للتصور الفلسفى للقضية ، رأيناه يحاول تخريجها على أساس من يرى أنه يمكن استلاب مشاعر العداء ضد التصورات الفلسفية المتصلة بقضايا الدين بإحداث نوع من التفسير ، الذى قد يرضى أصحاب هذه المشاعر . فقرر أولا أن العلاقة بين الله والعالم علاقة ملزوم يلازم أو علة بمعلول . وإذا كان قد قرر المسألة على هذا الشكل الذهنى البحت ، فإن المتبادر إلى العقول أن الانفكاك بينهما ـ الله والعالم ـ من حيث الوجود غير متصور ، من ثم يتعين ـ في نظره ـ تفسير « القدم » و« الحدوث » بمعنى يرضى كلا من الدين والفلسفة فقرر أن القدم إما أن يكون « ذاتيا » وإما أن يكون « زمانيا» وأن الحدوث كذلك ، والمقصود بالقدم

الذاتي : عدم الاحتياج إلى علة خارجة عن طبيعة ذلك القديم . وتفسير ذلك : أن الله سبحانه وتعالى مستغن في وجوده عن سواه ، وهو في نفس الوقت لا أول لوجوده ، فيكون قد جمع بين نوعى القدم : الذاتى والزمانى ، وأما « العالم » : فإذا نظر إليه من حيث ذاته كان محدثا ، بمعنى : عدم استغنائه في الوجود عمن يوجده ، وأما من حيث الزمان ، فلا أول لوجوده ، لأن وجوده لازم لوجود علته ، فيكون قديما بالزمان ، حادثا بالذات .(٢٢) .

إن الفكر الفلسفى الذى كان أثيرا لدى « الفارابي » قد قرر منذ أرسطو ، استحالة صدور حادث عن قديم ، وهذا القول متسق تماما مع نظرة الفلسفة إلى العلاقة بين الله والعالم ، على الصورة التى أشرنا إليها ، أما الدين فينظر إلى تلك العلاقة على أنها علاقة خالق بمخلوق ، ولاشك في أن هذه النظرة ، هى التى تليق بمقام الألوهية ، من حيث كمال القدرة والارادة والعلم ، الخ ، التى يتصف بها الحق جل وعلا ، وإذا كان الأمر هكذا ، فإن الاستحالة التى قال بها الفلاسفة و« الفارابي » هو المعبر الأول عن هذا الموقف فى نطاق الفكر الإسلامى ، والتى تترتب على القول بالخلق من عدم ، كما هو صريح الدين ، فى ظاهر نصوصه ، تصبح أمرا من عمل الوهم لا من عمل العقل ، كما أدرك ذلك بحق حجة الإسلام الغزالى في رده على الفلاسفة القائلين بذلك . ويقصد بهم : الفارابى وابن سينا على وجه أخص .(٢٣) .

إن الفارابى حين وقف عند صورة هذه العلاقة على الوجه الذى بيناه آنفا ، لم يستلهم إطلاقا الروح القرآنية التى تصف الحق تبارك وتعالى ، بكل صفات الكمال والجمال ، والتى من بينها : صفة الارادة التي تتعلق بالممكنات على سبيل التخصيص ، وتحجر تصوره عند إدراك العلاقة بين الله والعالم في نطاق العلاقات الذهنية المنطقية ، وفى هذا جنوح بحقيقة العلاقة بين الخالق والمخلوق إلى معنى ضيق ، أو إن شئت فقل إلى نوع واحد من العلاقات المتعددة .

لقد ترتب على هذا الموقف الذي كان الوهم فيه هو العامل الحاسم في تصور الفلاسفة الإسلاميين لهذه العلاقة على الوجه السابق ، أن ألزمهم حجة الإسلام

الغزالى إما عدم الاعتراف بالخالق ، وإما القول بحدوث العالم ، على غرار ما يقـول به المتكلمون ، أخذا من ظاهر النصوص التى تصرح بالخلق ، والذي يفسر لدى جمهـور علماء الأمة ، بالايجاد بعد عدم ، يقول الغزالي في ذلك : « استبعدتم حدوث حادث عن قديم ، ولابد لكم من الاعتراف به ، فإن في العالم حوادث ولها أسباب ، فإن استندت هذه الحوادث إلى حوادث مثلها ، فهذا محال ، وليس ذلك معتقد عاقل ، ولو كان ذلك ممكنا لاستغنيتم عن الاعتراف بالصانع ، وإثبات واجب الوجود ، هو مستند الممكنات ، وإذا كانت الحوادث لها طرف تنتهى إليه سلسلتها ، فيكون ذلك الطرف هو القديم ، فلابد ـ إذن ـ على أصلكم من تجويز صدور حادث عن قديم »(٢٤)

وقد يكون لهذا الالزام الذى ألزمهم به الغزالى مخرج ، وهو القول بحدوث أفراد العالم وأعيانه ، وقدم نوعه ، أى أن الكون من حيث أفراده ووحداته يتجدد ويتغير ، وأما من حيث نوعه فهو قديم ، وهذا كلام في غاية السذاجة ، ذلكم لأن « النوع » من الناحية المنطقية ، هو « المفهوم » وأفراده ، هى « الما صدق » وكلاهما داخل فى دائرة « الممكن » ويستحيل أن يكون للنوع حكم يخالف حكم الأفـراد ، لأنها هى المنزع الخارجى له . كما صرح بذلك الفارابى نفسه ،(٢٥) والفلاسفة يعترفون بأن التمييز بين المتساويات بلا موجب أمر مرفوض عقلا ، كما أن التسوية بين المختلفات كذلك .

ثم يمكن أن يقـال هنـا : هل كانت هناك ضرورة حقيقية ألجأت هؤلاء الفـلاسفة ، لأن يجهدوا أنفسهم فى قضية ، أشار إليها الدين بطريقة صريحة واضحة ، لا تحتاج إلى ذلك التناول الذى أوقعهم في كثير من الاشكالات على الصورة التى سبقت ؟ وهل كانت البيئة الإسلامية في حاجة إلى ذلك الإيغـال الذى كاد يطفىء جذوة الإيمان في القلوب ، من جراء التحول بالقضية من مجراها الإيمانى لتصب في مجرى الذهن والوهـم ؟ . لقد صرح القرآن الكريم بأن الحق سبحانه وتعالى ، خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام ، وبغض النظر عن محاولة الوصول إلى المعنى المراد من « اليوم » فإن ظاهر الآيات يدل دلالة

صريحة على أن هذا العالم وجد بعد أن لم يكن موجودا . لأن الفعل « خلق » يدل على هذا المعنى ، واللغة التى تنزل بها هذا الكتاب المبين ، لكل لفظ منها دلالة على المعنى الذى وضع له ، ولا يخرج عن معناه إلى معنى آخر إلا لعلاقة مع قرينة ، وقد تبين لنا أن الاستحالة التى تصورها الفلاسفة الإسلاميون المترتبة على القول بالخلق بعد عدم ليست من قبيل الادراك العقلي ، بل هى من عمل الوهم . وإذن فمحاولات هؤلاء الفلاسفة ، تطويع النصوص الدينية وتفسيرها من منظور فلسفي ، كانت عملا شكليا في غير معركة ، وإذا كانت البيئات الأخرى ، التى لم تدركها السماء ، يوحى بهديها سواء السبيل في تفكيرها وسوكها كالبيئة اليونانية مثلاً التي تعد بحق ، الملهم الحقيق للفكر الفلسفي الإسلامى بمعناه التقليدي ، قد أجهدت نفسها في مثل هذه القضية ، فماذا عساها تتحمل ذلك التخريج ، بيئة جاء دينها في دستوره العظيم ـ القرآن الكريم ـ بما يطمئن القلوب ، ليفسح المجال للجهود العقلية ، كى تنشط فيما لم يتكفل الوحى بمعالجته ، من القضايا الحياتية المتجددة ، التى يراد لها أن تكون محكومة بشرع الله تبارك وتعالى . بما يبذله أهل الاجتهاد من تلمس العلل الرابطة بين الفروع وأصولها ، أو استلهام روح الإسلام العامة ، وتطبيق القواعد الكلية على مستجدات الأحداث ؟ .

وإذا كان القرآن الكريم ـ فى القضية التى معنا ـ قد صرح بأن خلق السموات والأرض كان مسبوقا بوجود مخلوقات سوى الله ، فى قوله تعالى : ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ .. ﴾ (هود : ٧) على اعتبار أن العرش والماء سابقان على وجود السموات والأرض وأن هذا التصريح يفتح الباب أمام العقل حتى يحقق المسألة على وجه مقنع ، كما صرح بذلك « ابن رشد »[٢٦] فإن الأمر ينبغى ألا ينسينا أن الفاصل بين الوهميات والعقليات جد دقيق ، وأن الإيغال فى القضية إلى الحد الذى يغلب حلولا معينة ، تستقى من تصورات فلسفية خاصة ، على ما يمكن أن تفيده النظرة المخلصة الواعية ، التى تنطلق أو تمسك بضوابط معقولة ، هو ما نلاحظه على الفلاسفة الإسلاميين التقليديين ، والفارابى هو الممثل الحقيقى لهؤلاء .

ثم إن هناك جانبا هاما ، غفل عنه هؤلاء فى النظر إلى هذه القضية وغيرها ، مما يتصل بالالهيات ، هو : احساسهم الفياض بأن النصوص الشرعية ، إنما سيقت للجمهور ، في شكل يتسق مع استعدادهم للإدراك والفهم ، وأن اليقين - فى نظرهم - مستور وراء ظاهر النصوص ، وقد رأينا مثالا لهذا الاحساس لدى كل من ابن سينا في حديثه عن « المعاد »[٢٧] وابن رشد في حديثه عن مناهج الأدلة .[٢٨]

إن العلم التجريبى قد أنهى القضية لصالح الدين ، حين قرر أساطينه أن حدوث الكـون من العدم المحض ، وأن عمره الزمانى مسألة أثبتتها البحوث المتقـدمـة .[٢٩] وقـد ذكرني هذا الموقف العلمى البحت ، بماانتهى إليه حجة الإسلام الغزالى ، فى رده على الفلاسفة حين قالوا بأبدية العالم والزمان والحركة ، وبالضرورة أزليتها ، اعتمادا على ما قرره « جالينوس » من أن الشمس لاتزال كما هى ، ولو كانت تقبل الانعدام لحدث لها ذبول منذ آلاف السنين ، والمراصد لم تثبت ذلك ، فدل هذا على أن عدم ذبول الشمس حجة على أوليتها وأبديتها كذلك . إن الغزالى فى رده هنا ، كان ممثلا للفكر النظرى فى أدق حالاته ، كما كان متمثلا روح العالم التجريبى في نفس الوقت ، حيث قرر أن الالتفات إلى المراصد لتقرير الحكم على الشمس ، أمر ينبغى ألا يعول عليه ، لأنها لا تعرف مقادير الشمس إلا على سبيل التقريب ، وما ينقص منها ، لا يدركه الحس ، لكبر حجمها بالنسبة إلى كوكبنا .[٣٠]

إن القول بقدم العالم على الصورة التى أدركتها الفلسفة ، لزم عنه القول بقدم الزمان والحركة والمكان . ولم تكن الأدلة التى سيقت في هذا المقام إلا ضربا من التحكم الـذى لا يستسيغه العقل . وقد رأينا « النظام » المعتزلى يرد على الدهـريين القائلين بذلك ردا علميا دقيقا ، ويسوق الأدلة البرهانية على بطلان قدم هذه الأشياء الثـلاثـة ، وقـد أفـاد منـه الغـزالى فى هذا المقام فى رده على الفلاسفة ،[٣١] وعلى الأخص « الفارابى » و« ابن سينا » . وإذا ثبت عدم صحة القـول بذلك فإنها تكون متناهية ، أي لها بداية ، وكل ما كان كذلك ، كان حادثا بعد عدم ، وهذا ما يتفق مع ظاهر الآيات القرآنية كما ذكرنا .

ابن سينا على أثر الفارابي :

الحقيقة التى أطمئن إليها ، هى أن ابن سينا فى فلسفة الوجود ، بل في آرائه الميتافيزيقية بصفة عامة ، لم يكن مجددا من حيث جوهر القضايا ، بل انصب تجديده ـ ان سمحنا بذلك ـ على الجانب الشكلى ، دقة التخريج ، ووضوح الفكرة ، وأما الجانب الموضوعى فقد كان مقتفيا أثر الفارابى ، من ثم لم نر ضرورة للحديث عنه بأكثر من هذا ، في القضية التى معنا ، ويؤكد ما نقول : أن بعض المؤرخين الثقات ، يقررون ذلك بوضوح كالقاضى صاعد[٣٢] والقفطى وابن خلكان ، وظهير الدين البيهقى ، والشهر زورى ، الذى يقول : « وكان أبو على تلميذا لتصانيفه » ويعلق الأستاذ الدكتور محمد عبدالهادى أبو ريدة على ذلك قائلا : « ويكاد يلمس الإنسان صحة هذا الكلام ، فيما يفوق الحصر من آراء ابن سينا ، التى أخذها عن الفارابى ، من غير تغيير ، حتى في ألفاظها ونكاد لا نجد في فلسفته شيئا ، إلا وأصوله عند الفارابي » .[٣٣]

نظرية الفيض فى نظر رافضيها :

لم تقبل الأوساط الفكرية التى انعتقت من التبعية للفكر الوارد هذه النظرية ، لما فيها من تحكم عقلى لا مبرر له ، حين تقف بالعقول إلى هذا العدد ، وكذلك حين تفسر الفيض على هذا الشكل الذي يتوقف العقل في إدراكه . وقد كان « أبو البركات البغدادى » صاحب كتاب « المعتبر » من أبرز الذين وجهوا سهام نقدهم إلى تلك النظرية ، وقد أفاد منه « ابن تيمية » كثيرا فى رده لكلام الفلاسفة في هذا المقام ، فيما أودعه كثيراً من كتبه ، وبخاصة فى كتابه : بغية المرتاد .

فأما « أبو البركات » فقد خصص لها الفصلين , الأول والثاني من المقالة الثانية من قسم الإلهيات ،[٣٤] وكان من أهم الملاحظات التى أشار إليها أن هذه النظرية قامت على أساس خيالى لا عقلى ، وإذا لم تكن من قبيل البدهيات أو النظريات المبرهن عليها ، فماذا عساها أن تكون بعد ذلك ، إلا أن تكون كلاما

هو إلى الشعر أقرب منه إلى الحقائق المنطقية ؟ . ويشير هنا إلى ما ذكره الغزالي قبله ، من أن اعتماد أصحاب هذه النظرية على ما قدره علماء الهيئة ، ليس صحيحا ، لأنه قام على أساس نظري . ثم يذكر أن أرسطو الذي وجدت لديه البذور الأولى لهذه النظرية ، يثبت أن عدد الأفلاك ، إما سبعة وأربعون ، وإما خمسة وخمسون ، وأن لكل فلك عقلا يحركه حركة أزلية ، وهذا ما يتناقض معه ما انتهت إليه النظرية في صورتها الأخيرة ، لدى فلاسفة الإسلام ، لأنهم وقفوا بعدد العقول عند العقل العاشر ، وبعدد الأفلاك عند التاسع ، ثم إن هناك اضطرابا لدى الفلاسفة الآخذين بها في تفسيرهم للعقل الفعال ، هل هو عقل فلك القمر ، أو عقل آخر ، إن هذا كله ، إنما يدل على أن تفسير النظرية برمتها أمر احتمالى خيالى ، وإذن فالقول بها من قبيل الأوهام والأساطير .(٣٥) .

وأما شيخ الإسلام « ابن تيمية » فقد تعرض لها في كثير من كتبه ، غير أن كتابه « بغية المرتاد » كان أكثرها نقضا لهذه النظرية ، لأنه كان جوابا على سؤال وجه إليه مستفسرا عن مدى صحة الحديث الذى معنا وأحاديث أخرى . وقد أبطل النظرية بأكثر من أربعة عشر وجها ، وانتهى إلى نفس ما انتهى إليه البغدادى قبله . غير أنه لم يقف أمام الآخذين بها من الفلاسفة فحسب ، بل درس آثار مثل هذا الحديث لدى الطوائف الكثيرة ، الذين جاءت آراؤهم في قضية الوجود بعيدة كل البعد عن ظاهر الكتاب والسنة .(٣٦) .

نتيجة حاسمة :

أشرنا من قبل إلى أن النتائج المعقولة لدراسة نظرية « الفيض » ستقرر رفقها وعدم قبولها . وقلنا كذلك : إن هذه النتائج ستكون دليلا جديدا على أن الحديث الذي نحن بصدده ، موضوع وليس ضعيفاً ، فضلا عن أن يكون حسنا أو صحيحا . وهذا ما وضعنا عليه أيدينا الآن .

غير أن الذى ينبغى أن نشير إليه هنا ، هو أن البحث لم يهتد حتى الآن إلى وجود هذا الحديث أو ما ماثله في تراث أحد من الفلاسفة الذين آمنوا بنظرية

الفيض ، وإذا كنـا قد أشرنا سابقا إلى أن « كتاب العقل » قد ظهر منذ زمن مبكر ، قبل ظهور المذاهب الفلسفية في نطاق الإسلام على الصورة التى انتهت إليها . فهل يعنى هذا كله ، أن هذا الحديث وما شاكله كان تبرير لوجود الفكر الوارد في نطاق الإسلام حتى يكون استلابا لسخط الجمهور عندما يرى اصطدام ذلك الفكر بظاهر ما جاء به الشرع ، ويكون في نفس الوقت شحذا للعقول الطلعة إلى أن ترتاد الآفاق الفلسفية بعقل مفتوح ، وضمير لا يخشى التعارض بين حقائق الوحى ومعطيات العقل ؟

وهل يمكن أن يكون وراء وضع هذا الحديث وما ماثله ، يد السلطة التى شجعت على دراسة العلوم العقلية ، أو سواها ممن تشدهم الرغبة إلى إيجاد نوع من الثقـافة المهجنة ، التى يمكن أن تشكل خطا موازيا للثقافة الأصلية التى يحرص عليها الجمهور من أبناء الإسلام ؟ كل هذه الاحتمالات قائمة . ويبقى في نهاية هذا المبحث أن نقول : إن الذين يحفلون كثيراً بوجود انساق فكرية ذات طابع عقلى تحررى ، كى تزاحم بذلك أصول الثقافة الإسلامية الصحيحة ، المتمثلة في الاستلهام الصحيح لما يوحى به ظاهر الكتاب والسنة ، إنما هم بذلك الاهتمام يملكون معاول الهدم ، حين يزعمون أنهم أصحاب الفكر المتجدد ، إذ التجديد في نطاق حضارة كحضارة الإسلام ، إنما يكون بتعمق معطيات تلك الحضارة متمثلة في ثوابتها ، بطريقة لا التواء فيها ولا غموض ، تنعتق من التبعية الفكرية ، التى تعلى من شأن كل دخيل على حساب كل أصيل .

وإذا كانت الدراسات الفلسفية ، إنما تشكل مواقف الريادة التى تقود الأمم إلى آفاق أرحب وأوسع من الإدراك الواعى لحقائق الوجود ، وإذا كانت كذلك تعالج القضايا الفكرية للمجتمع الذى تنشأ فيه ، فى حدود معتقداته وقيمه ، لأنها لون من ألوان الثقافة العالية ، فإن هذا كله يجعلنا في حل من القول ، بأن الفلسفــة الإسـلامية بمعنـاهـا التقليدي ، لم تكن معـبرة عن روح الحضـارة الإسلامية ، بقدر ما كانت استلهاما للفكر الوارد . ولعل هذا هو الذى جعلها . في حاجة إلى تبرير شرعى يدعم وجودها على الشكل الذي هى عليه ، وقد يكون هذا سببا مباشرا لوضع مثل هذا الحديث ، كما ذكرنا آنفا .

وقد كان المرحوم الشيخ مصطفى عبدالرازق[٣٧] على حق ، حين قرر أن الفلسفة المعبرة عن روح الإسلام ، لا ينبغى ان تلتمس لدى الفلاسفة التقليديين بل ينبغى أن يكشف عنها فى دوائر ثلاث : علم أصول الدين (الكلام) وعلم أصول الفقه ، وكذلك في الجانب الروحى من الحياة الإسلامية ، فقد ظهرت للمسلمين في هذه المجالات ، كثير من الرؤى العقلية الدقيقة ، المرتبطة بروح الإسلام ، مما يمكن معه القول ، بأن الفكر الذى انبثق من هذه الدوائر ، يعتبر فلسفة إسلامية بالمعنى الحقيقي . وقد تناول كتاب « الرسالة » للإمام الشافعى بالدرس والتحليل ، وانتهى إلى أن الرجل كان صاحب عقلية منظمة ، تدقق في التعريفات والتقسيمات وطرائق الاستدلال ، بصورة يبين منها ، أن هذا العمل يعد عملا عقليا فذا ، وهل الفلسفة بمعناها الصحيح إلا ضرب من ضروب المعرفة التى تبتغى الوصول إلى اليقين ؟

وإذا كان اليونانيون يعتبرون « ارسطو » المعلم الأول ، فقد يحق للمسلمين أن يجعلوا « الشافعى » رائد الفكر العقلي المنظم في نطاق الإسلام كما صرح بذلك صاحب طبقات الشافعية .

ثانيا : الوجه الثانى : ما جاء في العقل بمعنى الملكة

في هذا الوجه أورد « ابن الجوزى » في كتابه « الموضوعات ، عددا من الأحاديث ، ثم ذكر الحكم عليها فى ضوء ما قرره الأثبات من المشتغلين بالسنة . وقبل أن نمضى في ايراد بعض الأحاديث التى قيلت في هذا الموضوع ، لابد من أن نشير إلى قيمة « العقل » بهذا المفهوم ـ ملكة الادراك والتعقل ـ في المنظور الإسلامى الصحيح ، إنه من أجل نعم الله على عباده ، ولولاه لما كلف الإنسان ، وآيات القرآن الكريم كثيرة في الحث على الفهم والتدبر والتعقل لدلائل الحق تبارك وتعالى في الانفس والآفاق ، وسرد القصص وضرب الأمثال في هذا الكتاب العظيم ، تحتاج إلى عقل ناضج ، يستخلص العبرة ، ويقايس

بين الأحـوال ، وليدرك أن سنن الحق تبـارك وتعـالى ماضية في ربط الأسباب بمسبباتها والنتائج بمقدماتها ، ثم من جانب آخر : استنباط الحكم الالهى من النص الصحيح يحتـاج إلى عقل رائق وفكر ثاقب . والمحصلة لهذا كله . أن العقل بمعنى « ملكة الادراك والفهم » هو أساس حمل الإنسان لأمانة التكاليف الشرعية ، التي عرضت على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان .

غير أن الذي ينبغي التنبيه عليه أن العقل بهذا المفهوم له طاقة لا يتجاوزها وله إطار يعمل من خلاله ، وإذا أريد منه ما هو خارج عن طاقته أو إطاره كان عرضـة للزلل والخطأ ، من ثم كان الوحى له هاديا ومرشدا . ولو ظل العقل كذلك مستلهما توجيه الوحي وإرشاده لكان أكثر أمنا وحذرا من العثار والزلل . أما إذا اغتر بنفسه ، واستقل بذاته ، ولم يهتد بتوجيه الوحى ، فإن الوقوع في الخطأ يكون أمرا مسلما به حينئذ ، وربما يتخطى الأمر مجرد الخطأ إلى ما هو أكثر .

في هذا الاطار كان التوجيه الالهى للعقل المسلم ، ويظهر من هذا أن العقل إذا أشرب حب ثقافة غير الثقافة الإسلامية يكون والحالة هذه قد فقد الحياد ، حين ينظر إلى قضايا الدين من خلال تلك الثقافة ، وكذلك إذا ركب متن الشطط والغـرور فحاول أن يكون ندا للوحى ، فيقرر من الأحكام ما شاء،بعيدا عن توجيهات الوحى ، كما أشرنا .

وقد رأينا في تراثنا الإسلامى نظرات عقلية ثاقبة تستملى معطيات الوحى بإدراك متعقل وتفهم دقيق ، كما رأينا أنماطا أخرى من التفكير ، تاهت لديها معالم التفكير المستقيم والفهم الواضح ، لما توحى به النصوص الدينية ، وقد ظهر ذلك بشكـل واضح في دائرة البحوث المتصلة بأصول الدين ، لدى فرقة المعتزلة ، ومتـأخـرى الأشـاعـرة ، وسيكون حديثنا عن هاتين الفرقتين ، مظهرين الأثر السلبي للايغال العقلى في قضايا الإيمان ، حتى غدت أفكارا ذهنية ، العلاقة بينها وبين الإيمان كقوة روحية ، أضحت واهية ، إن لم تكن مقطوعة في بعض الأحيان . وهنا يظهر أن الأحاديث الموضوعة التى تعلى من دور العقل تكون إما ملهمة لأصحاب هذا المنهج أو تبريرا شرعيا لهذا الموقف .

بعض الأحاديث التي قيلت في شأن العقل :

الحديث الأول :

متن الحديث : « إن لكل شيء معدنا ومعدن التقوى قلوب العاقلين » رواته : أبو منصور القزاز عن أبى بكر بن ثابت ، عن محمد بن أحمد بن رزق عن عثمان بن أحمد الدقاق عن أحمد بن ابراهيم بن ملحان ، عن وسيمة ابن موسى بن الفرات ، عن الفضل بن سمعان ، عن الزهرى ، عن سالم عن أبيه عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه . عن النبى ﷺ .

الحكم على الحديث : قال ابن الجوزى : هذا حديث لا يصح ، وابن سمعان قد كذبه مالك ويحيى ، وقال النسائى والدارقطنى متروك .(٣٨)

الحديث الثاني :

متن الحديث : « ان الرجل ليكون من أهل الجهاد ومن أهل الصلاة والصيام ، وممن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ، وما جرى يوم القيامة أجره إلا على قدر عقله » .

رواة الحديث : أبو منصور القزاز عن أبى بكر أحمد بن على عن القاضى أبى بكر أحمد بن الحسين الحرشى عن محمد بن يعقوب الأصم ، عن عباس الدورى عنه منصور بن صفر عن موسى بن أعين عن عبدالله بن عمر ، عن نافع ابن‌عمر ، عن رسول الله ﷺ .

الحكم على الحديث :

قال ابن الجوزى : هذا حديث ليس بصحيح ، واعتمد فى ذلك على ما قاله ابن حبان عن منصور بن صفر من أنه كان يروى المقلوبات ، ولا يجوز الاحتجاج به وقول يحيى بن معين : هذا الحديث إنما رواه موسى بن أيمن عن عبيد الله ابن عمر عن إسحق بن عبدالله بن أبى فروة ، عن نافع بن أبى عمر ، ورفع اسحق من الوسط ، وإسحق ليس بشىء ، كما استدل ابن الجوزى كذلك على عدم صحة الحديث بقول الإمام أحمد : لا يحل عندى الرواية عن إسحق .(٣٩)

الحديث الثالث :

متن الحديث : عن ابن عباس رضى الله عنه أنه دخل على عائشة أم المؤمنين رضى الله عنها ، فقال : ياأم المؤمنين : إن الرجل يقل قيامه ويكثر رقاده ، وآخر يكثر قيامه ويقل رقاده ، أيهما أحب إليك ؟ فقالت : سألت رسول الله ﷺ كما سألتني فقال : « أحسنهما عقلا ، فقلت يارسول الله : أسألك عن عبادتهما ، فقال يا عائشة : إنما يسألان عن عقولهما ، فمن كان أعقل ، كان أفضل في الدينا والآخرة » .

رواة الحديث : أبو منصور القزاز عن أبى بكر الخطيب عن محمد بن أحمد ابن رزق ، عن جعفر بن محمد الخلدى ، عن الحارث بن أبى أسامة ، عن داود ابن المحبر عن عباد بن كثير ، عن ابن جريج عن عطاء ، عن ابن عباس عن عائشة رضى الله عنها .

الحكم على الحديث : قال ابن الجوزى : هذا حديث لا يصح ، مستندا إلى قول أحمد بن حنبل رضى الله عنه عن داود بن المحبر أنه « شبه لاشىء » ، وعن عباد بن كثير إنه « متروك »[٤٠] .

وأكتفى بايراد هذه الأحاديث متنا وسندا وحكما عليها ، وهى تمثل سواها من الأحاديث التى وضعت في « العقل » لأنتهى إلى نتيجة واضحة ، متجاوزا عن مناقشة الأحكام التى قيلت فيها ـ وبخاصة فى سندها ـ حتى لا يطول البحث . وحسبى فى ذلك أن صاحب كتاب الموضوعات لم يكن وحده هو الحاكم على هذه الأحاديث ، بل استصحب معه أحكام الثقات من المحدثين كما أشرنا إلى ذلك .

لأقول : الحديث الأول جعل معدن التقوى قلوب العاقلين . . ومن المعلوم أن للتقوى بالمعنى الشرعى حدها وإطارها ، يستوى فى حيازتها أكثر الناس عقلا وأقلهم كذلك ، فقصرها على فئة واحدة دليل واضح على ضعف الحديث أو وضعه ، وكم رأينا في الواقع أناسا ظهرت في سلوكهم وعلى وجوهم آثار التقوى ، مع قلة إدراكهم ، وكم رأينا آخرين من أصحاب العقول الطلعة ، ضل بهم الطريق .

وأما الحديث الثاني ، فإنه ظاهر فى أن العبرة في الحساب يوم القيامة ستناط بقدر ما يملكه المؤمن من عقل ، لا بقدر ما يقدمه لدينه من أعمال ، حتى ولو كانت من المفروضات كالجهاد والصوم والصلاة والزكاة . وإذا كنا نعلم أن عقول البشر ، إنما هى مواهب من الحق تبارك وتعالى ، لا دخل للانسان فيها ، وأما الأعمال الشرعية فترتبط بإرادة المسلم المنفعلة بحقائق الإسلام وتشريعاته ، فكيف يكون مناط الحساب أمرا لا دخل للإنسان فيه ؟ أليس في هذا تكليف فوق الطاقة ، والله لا يكلف نفسا إلا وسعها ؟ ومن جانب آخر : أليس في هذا الحديث ما يغرى الأذكياء بالتقاعس عن تنفيذ أوامر الله ، اعتمادا على مواهبهم العقلية ؟ إن الإيمان الفطرى البسيط ، لهو أحب إلى الله تبارك وتعالى من عقول الأذكياء ، لاسيما أولئك الذين لم يقدروا تلك النعمة العظيمة ، التى وهبهم الله إياها حق قدرها ، إن الواقع أوقفنا أمام ظواهر ترينا أن أصحاب العقول المتقدمة ، إذا لم يستخدموها فى مسارها الصحيح ، ولن يكون ذلك إلا بهداية الوحى - غالبا - فإنهم يتعالون ويشمخون ، وما عصور التنوير في كل حضارة إلا دليل واضح على ما أقول ، لأنها تنصب من العقل إلها جديدا يتحدى الاله الحق . وأيضا : ليس من الحكمة فى شيء أن يكون « العقل » الذى يفترض فيه أن يدرك ما ينبغى أن يكون عليه بالنسبة لواهبه ، فيذعن ويطيع ، قد نصب منه ما به يرقى على الفروض التى بها تكون حقيقة الإسلام كالصوم والصلاة .

والحديث الثالث لا يخرج فى مضمونه عن الثانى ، لذا نرى أنه لا داعى للكلام فيه .

أثر العقل لدى المعتزلة :

ظهر في آثار المعتزلة ما يدل على اعتزازهم بالعقل وتقديرهم له ، وجعله الأساس في الحكم ، حتى ولو كان في دائرة النصوص الشرعية . ولا ندعى هنا أن أحاديث « العقل » كانت وراء ايثارهم للمنهج العقلى ، لأنهم منذ عصر مبكر ، وقبل ظهور « داودين المحبر » صاحب كتاب « العقل » طالعوا كتب

الفلاسفة ، وبخاصة طبقاتهم المتقدمة : - العلاف والنظام وسواهما - ولكن يمكن القول بأن ظهور الاعتزال أول الأمر في البصرة ، وهى بندر الثقافات كما يقال ، وانتهاجهم منهجا عقليا ، قد يكون من الأسباب التى روجت لظهور أحاديث العقل . وستورد هنا بعض الأبيات من الشعر لأحد مفكريهم ، وهو بشر بن المعتمر ، ثم نرى بعد ذلك كيف طبقوا منهجهم العقلى في بعض قضايا العقيدة ، ومدى ما فى منهجهم من صواب أو خطأ .

يقول بشر بن المعتمر في شأن العقل :

لله در العقل من رائد ... وصاحب في العسر واليسر
وحاكم يقضى على غائب ... قضية الشاهد للأمر
وإن شيئا بعض أفعاله ... أن يفصل الخير من الشر
لذو قوى حصه ربه ... بخالص التقديس والطهر[41]

ويظهر جليا من هذا الشعر أن « العقل » هو الحاكم في كل شى وهو الذى يفصل في الأمور كلها . وأنه خص بخالص التقديس والطهر وإذا كانت هذه مكانته عندهم ، فيكون الأمر طبيعيا إذا حكم العقل على « النص » الشرعى ، لا بالمفهوم الذى عليه جمهور علماء الأمة ، ذلك الذى يكون العقل فيه أداة لفهم النص ، واستنباط الأحكام بطريقة طبيعية في حدود الضوابط الموضوعية لهذا الفهم على صورة صحيحة ، وإنما يقصد هؤلاء أن « العقل » من حيث مكوناته الثقافية ، وما أشربه من علوم ومعارف حتى ولو كانت غير نابعة من البيئة الإسلامية نفسها ، هو « المقصود » والذى حملنا على هذا البيان هو تطبيقاتهم لمنهجهم هذا في قضايا العقيدة ، وسنورد الآن بعضا منها لنؤكد صدق ما نقول :

أولا : في موجب النظر :

اتفق المعتزلة والأشاعرة على أن أول الواجبات على المكلف هو « النظر » المؤدى إلى معرفة الله تعالى معرفة يقينية . واختلفوا في موجب النظر ، فذهب الأشعرية إلى أن موجبه هو الشرع ، أخذا من توجيهات القرآن الكريم إلى النظر

في الآفاق وفي الأنفس ، بينما ذهب المعتزلة الى أن الموجب هو « العقل »[٤٢] وظهر أثر الخلاف بينهما فى حكم أهل الفترة : هل هم ناجون ؛ كما ذهب إلى ذلك الأشاعرة مستدلين على موقفهم هذا بقوله تعالى : ﴿ . . . . . وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴾ (الاسراء : ١٥) أو غير ناجين ، كما يرى المعتزلة ، على اعتبار أن الإنسان مزود بالعقل ، فعليه أن يهتدى به إلى الايمان بوجود الله ، قبل ورود الشرع ، ومن لم يعمل عقله فهو غير ناج . وأولوا الآية المذكورة بأن المراد بالرسول فيها هو « العقل »[٤٣] ولاشك فى أن هذا التأويل غير مستساغ ، خالفوا به اجماع الأمة ، وما أداهم إلى هذا ، إلا تطبيق منهجهم بطريقة غير صحيحة .

ثانيا : في بعض أصولهم :

سنختار من أصول المعتزلة أصلين فقط لنبين أنهم بمنهجهم هنا كانوا مخالفين للعقل الذي ظنوا أنه منهجهم ، ولظاهر النص كذلك .

(أ) الأصل الأول : المنزلة بين المنزلتين : لقد ذهبوا إلى أن المؤمن إذا ارتكب كبيرة دون الشرك ، فلا يسمى مؤمنا ولا يسمى كافرا ، بل يكون فى منزلة بين الايمان والكفر ، ومصيره إلى النار ، يخلد فيها ، غير أن عذابه يكون أخف من عذاب الكافر .[٤٤] .

وهذا الحكم – مكانة ومصيرا ـ مناف للعقل ولظاهر النص معا . فأما من حيث منافاته للعقل، فلأن الايمان والكفر طرفان لا واسطة بينهما ، والقرآن الكريم خير الإنسان بين أحدهما ، قال تعالى : ﴿ وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ . . . . ﴾ (الكهف : ٢٩) وقال عن تصنيف البشر : « هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ فَمِنكُمْ كَافِرٌ وَمِنكُم مُّؤْمِنٌ . . . . . . » (سورة التغابن : ٢) ، كما أنه لم يسلب عن عصاة المؤمنين وصف الإيمان ، قال تعالى : ﴿ وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا . . . ﴾ (سورة الحجرات : ٩) .

ومـع التقسيم الثنـائي للمسـألـة يتقرر فى نظر الإسلام أن الإيمان متفـاوت الـدرجـة ، يزيد وينقص ، وفي المقابل يكون الكفر كذلك . ونأخذ من هذا التفاوت ما يؤكد ثنائية القسمة من طرف ، واستيعاب كل منهـما لدرجاته من طرف آخر ، وإذن فلا صحة لما ذهب إليه هؤلاء من القول بالمنزلة بين المنزلتين .

وأما من حيث منافاة هذا الحكم للشرع ، فلأن القرآن الكريم قد قرر في آيتـين من آياتـه أن مرتكب الكبيره دون الشرك موضوع فى دائرة المشيئة الإلهية ، : ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ . . ﴾ (سورة النساء : الآيتان ٤٨ ، ١١٦) . كما أن هناك كثيرا من الآيات التى تفتح باب الأمل أمام العصاة ، حتى يثوبوا إلى رشدهم ، ويرجعـوا إلى ربهم ، كقـولـه تعالى : ﴿ قُلْ يَٰعِبَادِىَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُوا۟ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا۟ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ ﴾ (سورة الـزمر : ٥٣) ولاشك في أن التعميم هنا ـ الذنوب جميعا ـ مخصص بما دون الشرك . إعمالا للنصين معا .[٤٥]

(ب) الأصـل الثـانى : التـوحيد:[٤٥] تدور مسائل هذا الأصل حول قضية واحدة يتفرغ عنها مسائل أخرى لازمة لها ، وهى « نفى زيادة الصفات الالهية على الذات » حفاظا على التوحيد ، كما يتصورون ، وتحقيقاً للتنزيه الألهى ، ولاشك فى أن شرف المقصد ونبل الغاية ـ وهو التنزيه هنا ـ لا يغنيان شيئا أمام تقرير القضية على وجه لا يرضاه ظاهر الشرع والعقل الصريح واللغة كذلك . ذلكم لأن القرآن الكريم قد وصف الحق تبارك وتعالى بما يليق ، بكل صفات الكمال والجلال ، على غرار ما جاء في آخر سورة الحشر وغيرها من السور ، وكلها صفات إيجابية تثبت للحق تبارك وتعالى معانى تليق به ، هى فى مفهومها تزيد على معنى الذات ، وإن كانت في نفس الوقت لا تقتضى تكثرا في تلك الذات ، ثم من جانب آخر : لو لم تكن هذه الصفات معانى ايجابية تخالف في مفهومها مفهوم

الذات ، لكان الحمل فيها ـ حمل الوصف على الموصوف ـ من قبيل الحمل الصورى ، وهذا لا يصح ، لأن حمل الشيء على نفسه محال عقلا .

والقرآن الكريم حين واجه المعتقدات الباطلة التى تقوم على أساس وثنى لم يواجهها ، لأنها قالت باله واحد له صفات متعددة ، وإنما واجهها لأنها ضلت الطريق الصحيح لتصور الألوهية بمعناها الحقيقى ، فأقر بعضها بالخالق وعبد غيره ، كما كان الحال لدى مشركى مكة ، وزعم بعضها أن الله مادة ، كما كان الحال لدى « اليهود » وأقر الآخر بوجود أصلين يقتسمان الوجود ، كما هو شأن المجوس ، أما القول بتأليه البشر فقد كان عقيدة النصارى . ثم يأتى على رأس تلك الطوائف الضالة ، من يزعم أن الدهر هو المؤثر في الكائنات بالايجاد والاعدام ، وهي عقيدة الدهريين . من ثم يظهر أن دعوى المعتزله أن القول بإثبات الصفات وزيادتها على الذات ، يفضى إلى التعدد ، قول غير صحيح ، إذا التعدد الذى يرفضه العقل الصريح الواضح ، وكذلك الشرع ، هو أن يكون مع الله غيره من الآلهة . ولذا انصبت آيات اثبات الوحدانية على نفى الشريك لا على نفى الصفات ، كما جاء في قوله تعالى : ﴿ ... لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ (الأنبياء : ٢٢) وقوله : ﴿ مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ ۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ .. ﴾ (المؤمنون : ٩١) .

ثم إنهم أقروا أن لله تعالى صفات ورجعوا بها إلى بعضها ، على خلاف بينهم فى تحديد هذه الصفات . وهذا يعنى أن رفض زيادة الصفات على الذات عندهم ، لم يكن مستقرا فى أذهانهم ، مما أوقعهم فى اضطراب وتناقض ، وهذا هو الرد العقلى عليهم ، يضاف إلى ذلك أن القول الذي ذهبوا إليه غير مفهوم عقلا ، إذ كيف يثبتون لله الصفات ، وهى معان لا ذوات ، ثم ينفون زيادتها من حيث ا لمفهوم على الذات ؟

وأمـا من حيث منـاقضتهم للغة ، فقد جاء ذلك من اعترافهم بالصفات المعنوية ، فلم ينكروا كون الحق تبارك وتعالى : عالما قديرا مريدا سميعا الخ ولما كان قيام الوصف المشتق بالموصوف ، لا يكون صحيحا إلا عند وجود مصدر المشتق ـ وهو العلم مثلا الذى يشتق منه الصفة المعنوية « عالم ـ فإن التناقض هنا واضح في منهج هؤلاء . إذ كيف يعترفون بالمشتق ، ولا يعترفون بمصدره ؟[47]

صفات الفعل :

وهذه المسألة تتصل بما نحن بصدده خبط فيها المعتزلة كثيراً وشاركهم فى هذا الخبط الأشـاعـرة ، والماتريدية إلى حد ما . ذلكم لأنهم يقولون بحدوث تلك الصفـات ، لأنها تتعلق بالأمـور الحـادثة ، كالوهب والرزق والإحياء والامانة الـخ .[48] وكـأن هذه الصفات عندهم مشتقة من آثارها ، وهذا الفهم منهم مناقض لمبدأ وضعوه لأنفسهم هو : عدم تجويز قيام الحوادث بذات الله تعالى . وتفسير ذلك : أن الله ـ جل وعلا ـ لم يكن رزاقا حتى رزق ، ولم يكن وهابا حتى وهب ، ولم يكن مميتا حتى أمات . وهنا نوقفهم أمام السؤال : أليست المقدورات والمعلومات والمرادات حادثة كذلك ؟ وإذا كنتم تعترفون بصفات « الذات » على أنها أزلية، فلم هذه التفرقة بين صفات الذات وصفات الفعل من حيث الأزلية والحدوث ، مع أن متعلقات كلا النوعين حادثة ؟ . إن هذه الملاحظة الدقيقة جدا ، كانت سهما حادا رمى به شيخ الإسلام « ابن تيمية . المعتزلة والأشعرية على السواء .[49] وبهذا يظهر أن هذه التفرقة بين صفات الذات وصفات الفعل ، من قبيل التفرقة الصناعية ، فالحق تبارك وتعالى منذ الأزل ، رزاق ـ وهاب ـ محيى ـ مميت ـ والحادث هو التعلق ، وليس الصفة .

تلك رحلة في فكر المعتزلة ، بان منها أن العقل المسرف الذى اعتمد عليه هؤلاء لم يغن عنهم شيئا أمام العقل الصريح والنص الصحيح .

أثر العقل لدى متأخرى الأشاعرة :

الذي يطالع كتاب « الابانة » للأشعرى ، يحس أنه سلفى حتى أعماقه ، وقد يكون ذلك رد فعل لفترة « اعتزاله ة السابقة ، وأما كتاب « اللمع » فقد ظهرت فيه نزعة عقلية معتدلة ، وقد يكون ـ كذلك ـ من أثر الواقع الذى كان يقتضى الوجود العقلى في تصور قضايا العقيدة لاسيما بعد أن وجدت فى البيئة الإسلامية تيارات متبانية من العقائد . وقد يكون هذا أيضا ـ للمرة الثالثة ـ مبررا لأن يزاوج « الباقلانى » فى « التمهيد » و« إمام الحرمين » فى « الشامل » و« الارشاد » بين العقل والنقل حتى لقب الأول ـ الباقلانى ـ بفيلسوف المذهب . أما بالنسبة لمتأخريهم بدءا من « الغزالي » و« الرازى » فقد لوحظ عليهما ـ وبخاصة الرازى ـ الجنوح إلى التأويل . ونحن لا ننكر أن قضية التأويل ـ وهى في حد ذاتها معركة بين الرافضين لها والآخذين بها ـ قضية لا تنكر أمام حمل الألفاظ على معناها الظاهر ، كالمعية فى قوله تعالى « . . . . إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا » (سورة المجادلة : ٧) وقوله : « . . فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ فَأَقَامَهُ » (الكهف : ٧٧) غير أن الذي ينبغى أن يقال هنا ، هو أن الأقرار بالقضية ، إنما ينبغى أن يقدر بحسبه ، كالضرورات . أما أن يفتح الباب على مصراعيه فهذا ما لا يقره عقل ، ولا يرضى عنه شرع . فأما الأول ، فلأن العقل فى حد ذاته محدود الطاقة ، ومحاولة كشفه عن مراد الله تعالى فيما أشكل ، ليس أمراً متيقنا ، بل ظنيا ، والظن لا يغنى عن الحق شيئاً في مقام الاعتقاد . وأما الثانى ، فلأن القاعدة العريضة من آيات الكتاب العزيز ، والأحاديث الصحيحة ، إنما كانت من قبيل « المحكم » الذى تظهر دلالته على المعنى المراد . وأن المتشابه لا يكون إلا فى نطاق ضيق ، وأنا من المؤمنين بأن المتشابه إنما جاء به الحق تبارك وتعالى فى قرآنه ، لاختبار الإيمان أولا ، قبل أن يكون شحذا للعقل حين يبحث عن المعنى المراد ، ألا ترى أن قوله تعالى : « وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ » (آل عمران : ٧) صريح الدلالة على ما نذهب إليه ، إذ لو كان مقدورا على فهمه والعلم به لكان هناك تعبير آخر يدل على ذلك .

مواطن الضعف في الفكر الأشعرى :

(أ) في المسائل :

(ب) في المنهج لدى المتأخرين :

فأما في المسائل فمن ذلك قول جمهور الأشاعرة بزيادة صفات المعانى ، مع حصرهم لها في سبع فقط ، وهذا الحصر لم يقم عليه دليل معقول ، ومن الواضح أن القرآن الكريم لم يفرق بين صفات الذات وغيرها ، لأنها من لوازم كمالات الذات الإلهية . من ثم يتبين أن وقوفهم عند هذا العدد ، تحكم لا معنى له . ولعل هذا هو الذى جعل « ابن تيمية » يحمل عليهم فى هذا المقام .[٥٠] وإن كانوا لديه أقرب إلى الصواب من غيرهم ، كما لاحظ « ابن رشد » قبله هذه الملاحظة عليهم .[٥١]

ومن المسائل التى لوحظت على دراستهم كذلك بالطريقة التى كونوها لأنفسهم مذهبهم في صفات « الفعل » وهم فيه شركاء مع المعتزلة ، من ثم لم نر مبررا لشرح أقوالهم هنا ، ونفس المؤاخذة التى قيلت على سلفهم تقال عليهم .

ولم تنجح « الماتريدية » كذلك حين أقرت بقدم صفات الفعل ، مع رجعها إلى صفة واحدة ، هى صفة « التكوين »[٥٢] لأن العلاقة بين كل واحدة من هذه الصفات وبين صفاة « التكوين » غير ظاهرة . من ثم كان قولهم غير صحيح أيضا .

وأما من حيث المنهج لدى متأخريهم ، فقد رأينا « الغزالى » يضع قانونا للتأويل ، والرجل وإن كان قد حاول أن يقرر الضوابط لهذه العملية ، إلا أن الملاحظ عليه أنه فتح الباب للتوسع فيه ، وكان عمله هذا ، بداية لتصور أن هناك تعارضا قد يقع بين العقل والشرع . الأمر الذى جعل « الرازى » يحمل على عاتقه مهمة بيان ما ينبغى أن يتبع عند هذا التصور . ونحن لا نعترض على حل الاشكال إذا وجد على وجه واقعى صحيح ، أعنى بذلك : إذا تحقق أن هناك تعارضا في الواقع ونفس الأمر بين العقل والنقل . وهذا أمر فى حد ذاته

مستحيل . أما التعارض الذي يمكن أن يحدث ، فإنما يكون على صور ثلاث هي :

(١) بين نص صحيح وعقل غير صريح [وهم - عقل مكتسب من ثقافة معينة].

(٢) بين نص غير صحيح وعقل صريح .

(٣) بين نص غير صحيح وعقل غير صريح .

وإذا كانت الصور العلقية لهذه العلاقة أربع صور ، لا تقل عن ذلك ولا تزيد ، وإذا كنا قد عرفنا صور التعارض الثلاث ، فإن النتيجة الحتمية لذلك أنه يستحيل أن تكون الصورة الرابعة موجودة ، وإذن فلا تعارض إطلاقا بين عقل صريح ونص صحيح ، وهذا ما انتهى إليه شيخ الإسلام « ابن تيمية » في كتابه الممتاز « درء تعارض العقل والنقل » . وقد رد في هذا الكتاب على أصحاب قانون التأويل ، وكان « الرازى » أكثر من وقف معه فى هذا المقام حيث غاظه منه ، أن النص - ولو كان محكما - في مقابلة « المعارض العقلى » ينبغى أن يؤول . وقد تبين عند التحقيق أن « المعارض العقلى » هذا ، ليس عقلا صريحا ، بل وهما من الأوهام ، أو ثقافة غلبت على صاحبها فاعتقد أنها عقل صريحيح ، فنصب منها معارضا للنص .

ونحسب أن « الرازى » حين جعل « المعارض العقلى » على الشكل الذى بيناه عقبة أمام حمل ألفاظ الشرع على ظاهرها ، لم يكن محققا للعلاقة الصحيحة بين « العقل والنقل » بل كان معبرا عن طبيعة خاصة ، جاءته من عدم إدراكه للفواصل الحقيقية بين العقل باعتباره ملكة فطر الله الإنسان عليها ، وهو المسمى بالعقل الصريح لدى شيخ الإسلام ، وبين الوهم الذى يخيل لصاحبه أن ما عليه هو صريح العقل ، والواقع ليس كذلك ، كمن يحسب السراب ماء ، حتى إذا جاءه لم يجده شيئا .

إن شيخ الإســلام هنـا ، عنيف في الحملة على هؤلاء الـذين ينصبـون « المعارض العقلي » كما يتصورونه في وجه النص الصحيح الذي جاءت به الأنبياء

عليهم السلام ، ويقرر أن تصور هؤلاء أشبه بحالة المريض الذي به أخلاط ، فأنى ينتفع بالدواء ؟ وإذن فالقضية قضية موقف قبلى من النص الدينى ، هو الـذى أدى إلى هذا التعـارض فى نظرهم . يقول في ذلك : « فمن آمن بالله ورسوله ، إيمانا تاما ، وعلم مراد الرسول قطعا ، تيقن ثبوت ما أخبر به ، وعلم أن ما عارض ذلك من الحجج ، فهى حجج داحضة »[٥٣] .

وقد أطال « ابن تيمية » النفس في دحض قضية « المعارض العقلي » بأكثر من وجه ، وانتهى إلى نتيجة حاسمة فى هذا المقام ، هى : أن العقل الصريح والنقـل الصحيح لا يمكن أن يتعـارضـا » فى الـواقع ونفس الأمر ، وإذا وقع تعارض ، فإنما ينبغى أن يندرج تحت صورة من الصور الثلاث التى أشرنا إليها آنفا .

وفي نهاية هذا البحث يمكننا القول ، بأن هناك قدرا مشتركا بين الفلاسفة والمتكلمين ، وهو أن المكونات الثقافية لكلا الفريقين ، كان لها الأثر الواضح على موقفه من النص الدينى . حتى أضحت تلك المكونات هى المرآة التى ينظر من خلالهـا إلى ذلك النص ، فهما وحكما وأخذا وردا الخ . وتاهت أمام هذا كله المعالم الصحيحة لموقف العقل من النقل ، كما غاب عن الأذهان ، طبيعة العقل من حيث طاقتـه ، وعـلاقته الصحيحة بالنص ، فبدلا من أن يكون فاهما له متدبرا فيما يفيده ، متقيدا بدلالات ألفاظه الحقيقية والمجازية المنضبطة ، غدا الأصل الذى فى ضوئه ينظر إلى النص ، بل يمكن أن يقال : إن الوحى المعصوم أضحى منظورا إليه من العقل ، وهو أداة غير معصومة .

أرأيت كيف كان « العقل » في الفكر الإسلامى ؟ وكيف ارتفع به قوم فوق طاقتـه وحـدوده . فجـاءت نتائج مباحثهم على حساب العقل نفسه ، العقل الصريح الواضح ، وكذلك على حساب النص الموثوق بصحته ؟ فهل كان ذلك كله ، استلهاما لطبيعة ما يوحى به النص الدينى في الإسلام : القرآن الكريم والسنة الصحيحة ، أم كان استلهاما غير طبيعى لثقافة عملت عملها في نطاق الفكر الإسلامي ، فكانت أحاديث « العقل » بمفهوميه تبريراً شرعياً أو سبباً لما ذكرنا ؟ أعتقد أن الشق الثانى من هذا الترديد هو الأقرب إلى الواقع .

والله الموفق

ثبت بأهم المصادر والمراجع مرتبة بحسب ورودها في البحث

١ ـ أحمد أمين (الدكتور) : فجر الإسلام ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت سنة ١٩٧٥ .

٢ ـ مصطفى السباعى (الدكتور) : السنة ومكانتها في التشريع الإسلامى . ط ثانية . المكتب الإسلامى بيروت سنة ١٩٧٨ .

٣ ـ جولدزيهر : العقيدة والشريعة في الإسلام ط . القاهرة سنة ١٩٥٩ .

٤ ـ ابن الجوزي : كتاب الموضوعات . تقديم وتحقيق عبدالرحمن عثمان . المكتبة السلفية بالمدينة المنورة .

٥ ـ ابن تيمية : بغية المرتاد : تعليق سعيد اللحام ط دار الفكر العربي ـ بيروت سنة ١٩٩٠ .

٦ ـ عبدالرحمن بدوى (الدكتور) : التراث اليونانى في الحضارة الإسلامية . ط . القاهرة سنة ١٩٦٥ .

٧ ـ الذهبي : ميزان الاعتدال . ط . القاهرة ١٩٤٥ .

٨ ـ مصطفى عبدالرازق (الإمام الأكبر شيخ الأزهر) فيلسوف العرب والمعلم الثاني ط . القاهرة سنة ١٩٤٧ .

٩ ـ ديبور : تاريخ الفلسفة في الإسلام . ط . بيروت سنة ١٩٨١ ترجمة د/ محمد ابو ريدة .

١٠ ـ الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة ط . القاهرة سنة ١٩٤٨ .

١١ ـ محمد إقبال (الدكتور) تجديد الفكر الدينى في الإسلام ط . القاهرة سنة ١٩٦٨ .

١٢ ـ الفارافي : عيون المسائل ط . القاهرة سنة ١٩٠٧ .

١٣ ـ الفارابي : رسالة في إثبات المفارقات ط حيدر أباد سنة ١٣٤٤ هـ .

١٣ ـ الفارابي : فصوص الحكم . ط . القاهرة سنة ١٩٠٧ .

١٥ ـ محمد البهى (الاستاذ الدكتور) الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى ط . القاهرة سنة ١٩٦٧ .

١٦ ـ الغزالى تهافت الفلاسفة ط دار المعارف القاهرة ١٩٨٠ .
١٧ ـ محمد نصار (الاستاذ الدكتور) المدرسة السلفية ط. القاهرة سنة ١٩٧٩ .
١٨ ـ محمد نصار (الاستاد الدكتور) الوسيط في المنطق الصورى . ط . القاهرة سنة ١٩٩٢ .
١٩ ـ ابن رشد : فصل المقال ط . دار المعارف . القاهرة سنة ١٩٨٥ .
٢٠ ـ ابن سينا : رسالة أضحوية في أمر : المعاد تحقيق د/سليمان دينا . ط . القاهرة سنة ١٩٥٨ .
٢١ ـ ابن رشد : مناهج الآدلة : تقديم وتحقيق د/ محمود قاسم ط . القاهرة سنة ١٩٦٥ .
٢٢ ـ وحيد الدين خان : الإسلام يتحدى . ط . مؤسسة الرسالة . بيروت سنة ١٩٨٥ .
٢٣ ـ القاضى صاعد : طبقات الأمم . ط . القاهرة بدون تاريخ .
٢٤ ـ أبو البركات البغدادى . المعتبر في الحكمة والالهيات . ط . الهند سنة ١٣٥٧ هـ .
٢٥ ـ الشيخ مصطفى عبدالرازق . تمهيد التاريخ الفلسفة الإسلامية . ط . القاهرة سنة ١٩٥٩ .
٢٦ ـ الجاحظ : الحيوان جـ ٦ ط . القاهرة سنة ١٩٦٠ .
٢٧ ـ محمد نصار (الأستاذ الدكتور) العقيدة الإسلامية : أصولها وتأويلاتها ط . القاهرة سنة ١٩٨٢ .
٢٨ ـ القاضى عبدالجبار : شرح الأصول الخمسة . ط . القاهرة ١٩٦٥ .
٢٩ ـ الأشعرى : مقالات الإسلاميين ط . القاهرة سنة ١٩٥٠ .
٣٠ ـ اابن تيمية : منهاج السنة النبوية . نشرة جامعة الإمام محمد بن سعود سنة ١٩٨٦ تحقيق وتقديم د/ محمد رشاد سالم .
٣١ ـ ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل ط جامعة الامام محمد بن سعود سنة ١٩٨١ . تحقيق وتقديم وتعليق د/ محمد رشاد سالم .

الهوامش

(١) أسباب الوضع كثيرة ذكرت في كثير من الدراسات القديمة وقد نقل عنها المعاصرون : انظر : أحمد أمين . فجر الإسلام ص ٢١٢ ، ومصطفى السباعى . السنة ومكانتها في التشريع الإسلامى ص ٧٨ . وفي المجال السلبى من هذه الأسباب يقول المستشرق جولدزيهر : إن كل فكرة شادة أريد أن يكون لها مبرر شرعى فى نطاق الإسلام لبست ثوب الحديث . العقيدة والشريعة في الاسلام ص ٩٥ .

(٢) جـ ١ ص ١٧١ ضبط وتقديم وتعليق عبدالرحمن عثمان .

(٣) نفس المصدر ص ١٧٤ .

(٤) انظر : ابن تيمية . بغية المرتاد ص ١٤ ، وهى الرسالة المعروفة بالسبعينية .

(٥) ص ١٥ وهو يتسق تماما مع فهم الأفلاطونية المحدثة لنظرية الفيض ، التى تأثر بها بعض فلاسفة الاسلام .

(٦) يمكن الرجوع إلى بحث الدكتور : « ماكس ما يرهوف » من الاسكندرية إلى بغداد : عن تاريخ التعليم الفلسفي والطبى عند العرب . الذى ظهر ضمن جلسات الأكاديمية البروسية للعلوم سنة ١٩٣٠ ، قسم الدراسات التاريخية الفلسفية . وقد ترجمه إلى العربية : الدكتور عبدالرحمن بدوى ضمن كتابه : التراث اليونانى في الحضارة الإسلامية ص ٣٧ .

(٧) بغية المحتاد ص ٢٩ مرجع سابق .

(٨) الذهبي : ميزان الاعتدال جـ ١ ٣٢٤ .

(٩) يقول الشهرستانى عن واصل بن عطاء ، أول المعتزلة الذين قالوا بنفى الصفات : وإنما شرعت أصحابه فيها بعد مطالعة كتب الفلاسفة » ملل جـ ١ ص ٤٦ .

(١٠) انظر : السيوطى . صون المنطق والكلام عن فنى المنطق والكلام ص ٩٥ تحقيق وتقديم . د/ على سامى النشار .

(١١) كان الخليفة العباسي « المأمون » يعطى مترجمى كتب الأوائل ـ وبخاصة الفلسفية منها – وزن ما يترجمه الواحد منها ذهبا ، في الوقت الذى ظهر فيه معاديا لكل رمز يستمسك بصورة الإسلام النقية ، وتراثه الصافى ، وكان موقفه من محنة الإمام أحمد بن حنبل دليلا على ذلك .

(١٢) الشيخ مصطفى عبدالرازق . فيلسوف العرب والمعلم الثاني ص ٦٣ .

(١٣) انظر : القاضى صاعد : طبقات الأمم ص ٦١ ، والقفطى : تاريخ الحكماء ص ١٨٢ وابن خلكان : الوفيات جـ ٢ ص ١٠٠ .

(١٤) يقول عنه ديبور : وقد حاول أن يقيم البرهان على أن أفلاطون وأرسطو متفقان ، جريا في ذلك على طريقة أهل المذهب الأفلاطونى الجديد وتمشيا إلى حد ما مع العقيدة الإسلامية . انظر : تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ٢٠٠ .

(١٥) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ١٩ .
(١٦) تجديد الفكر الدينى في الإسلام ص ٩٥ .
(١٧) انظر الفارابى . عيون المسائل ص ٨ ، ٩ ورسالة في إثبات المفارقات ص ٤ ، ٥ وآراء أهل المدينة الفاضلة ص ١٩ .
(١٨) فصوص الحكم ص ١٦٤ .
(١٩) عيون المسائل ص ١٢٦ .
(٢٠) بغية المرتاد ص ٧٥ .
(٢١) الجانب الآلهى ص ٢٥٦ .
(٢٢) عيوان المسائل ص ٦٦ .
(٢٣) تهافت الفلاسفة ص ٩٨ .
(٢٤) نفس المصدر ص ١٠٧ ، وهذا هو الاعتراض الثانى على أصل دليل الفلاسفة .
(٢٥) قارن : د/ محمد نصار ، المدرسة السلفية ص ١٥٠ ، وأيضا : الوسيط في المنطق الصورى ص ٧١ .
(٢٦) فصل المقال ص ١٩ .
(٢٧) رسالة أضحوية في شأن المعاد ص ٢٥ ، وأيضا الغزالى تهافت ص ٢٩١ .
(٢٨) ص ٦٥ .
(٢٩) يمكن الرجوع إلى كتاب الإسلام يتحدى ص ٥٥ لمعرفة ان اكتشاف قانون الطاقة المتاحة يرفض أزلية الكون .
(٣٠) تهافت ص ١٢٦ .
(٣١) للباحث دراسة بالعدد الثانى عشر من حولية كلية الشريعة تضمن هذه المسألة .
(٣٢) طبقات الأمم ص ٦١ .
(٣٣) تاريخ الفلسفة في الإسلام . ص ١٣٢ . : تعليق
(٣٤) المعتبر فى الحكمة والالهيات جـ ٣ ص ١٥١ .
(٣٥) نفس المصدر . ص ١٥٢ .
(٣٦) انظر ابن تيمية . بغية المرتاد ص ١٣ وما بعدها .
(٣٧) انظر : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٢٨ .
(٣٨) ابن الجوزى : الموضوعات جـ ١ ص ١٧٢ .
(٣٩) نفس المصدر ص ١٧٢ .
(٤٠) نفس المصدر ص ١٧٧ .
(٤١) الحافظ الحيوان . جـ ٦ ص ٩٥ .
(٤٢) القاضى عبد الجبار . شرح الأصول الخمسة . ص ٣٧ ، ٦٦ .

(٤٣) انظر . د/محمد نصار . العقيدة الإسلامية ص ٤٤ .
(٤٤) القاضى عبدالجبار : شرح الأصول الخمسة ص ٧١٢ .
(٤٥) للباحث ودراسة عن هذا الأصل ، نشرت في العدد الحادى عشر من حولية كلية الشريعة فليرجع إليه .
(٤٦) انظر القاضى عبدالجبار ، شرح الأصول الخمسة ص ١٤٩ .
(٤٧) قارن : د/ محمد نصار . العقيدة الإسلامية ص ١٧٨ .
(٤٨) الأشعرى . مقالات الإسلاميين جـ ١ ص ٢٤٤ .
(٤٩) منهاج السنة النبوية جـ ٢ ص ١٧٥ .
(٥٠) نفس المصدر ، ص ١٩٥ .
(٥١) الكشف عن مناهج الأدلة ص ٦٥ .
(٥٢)العقيدة الإسلامية ، ص ٢٥٠ .
(٥٣) ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل جـ ١ ص ٢١ .

الحديث الضعيف
حكم روايته ، والعمل به

الأستاذ الدكتور / محمد رأفت سعيد
كلية الشريعة والقانون والدراسات الإسلامية بجامعة قطر
قسم التفسير والحديث

نحمـدك اللهم ، ونستعينـك ، ونستهـديك ، ونصلى ونسلم على خاتم أنبيائك ورسلك سيدنا محمد وبعد :

فإن من مظاهر فضل الله على هذه الأمة حفظ السنة المطهرة ، لما لها من مكـانـة عظيمة في بيان الكتاب العزيز ، وتفصيل مجمله ، وتخصيص عامه ، وتقييد مطلقه ، وما تقدمه من أحكام أمر النبي ﷺ بتبليغها للناس .

وأقبل الصحابة رضوان الله عليهم على هدى نبيهم ﷺ لتزكية نفوسهم ، وترشيد حياتهم في مجالاتها المتعددة .

وقدم الصحابة هذا الهدى النبوى إلى من يلونهم ، وظل يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله ، ينفون عنه تحريف الغالين ، وانتحال المبطلين ، وتأويل الجاهلين .

ويجد المرء نفسه أمام الجهود العظيمة التي بذلها علماؤنا في حفظ السنة وبيان معالمها وتيسير الانتفاع بها وصيانتها من كل دخيل .

فَأَمَـامنا المصنفات في الأحاديث الصحيحة والحسنة والتي يعتمد عليها في استنباط الأحكام الشرعية ، وأمامنا كذلك المصنفات في الأحاديث الضعيفة بأنواعها .

ولدينا المؤلفات المستوعبة لتراجم حملة السنة المطهرة ، وما كتب فيهم من جرح وتعديل ، حيث يطمئن المرء إلى ما يعتمد عليه من أحاديث ، في عقيدته وعبادته ومعاملاتة وأخلاقه ومعارفه .

إلا أنى أُخذت عندما استمعت إلى أحد المتحدثين يستعمل في حديثه مع الناس أحاديث حكم العلماء بضعف بعضها ، وبوضع بعضها الآخر ، فقلت له : ألا تخشى الوعيد الذي ذكر في الحديث الصحيح : « من كذب على متعمداً فليتبوأ مقعده من النار »[1] ، فقال : أنا لم أكذب عليه وإنما كذبت له . قلت له : وما الفرق بين الحالتين ، وكلتاهما كذب ؟ ! قال : أنا أُرغب الناس في فعل الخير . فقلت له : لك في الصحيح والحسن ما يغنيك عن الضعيف والموضوع . وقد أكمل الله الدين وأتم النعمة ولا يحتاج الدين أن تضيف شيئاً لم يقبل من أهل

الاختصاص في معرفة الصحيح من غيره .

ومن خلال الحديث معه وجدت لبسا في فهم المراد من أقوال العلماء في العمل بالضعيف في فضائل الأعمال ، وما يذكر على لسان بعض الأئمة من تقديم الضعيف على الرأي ، ومن رواية بعض الأئمة للحديث الضعيف .

فأثار هذا الموقف في نفسي الشعور القوي بخطورة هذا الموضوع وأهمية تجلية مباحثة فاستخرت الله سبحانه في النهوض بالبحث فيه فشرح صدري له ، وبدأت بجمع أقوال العلماء المتناثرة في هذا الموضوع بكتب الحديث ومصطلحه وكتب الرجال .

وبعد الاطمئنان على استيفاء الجمع للمادة العلمية في هذا وجدت أن الموضوع جدير بالبحث ، فهالني - مثلاً - ما وجدته من قول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمة الله في « منهاج السنة » : « وأما نحن فقولنا : إن الحديث الضعيف خير من الرأي ، ليس المراد به الضعيف المتروك ، لكن المراد به الحسن . . . وكان الحديث في اصطلاح من قبل الترمذي إما صحيح وإما ضعيف » .

فهل كان هذا التقسيم - كما يرى شيخ الإسلام - أم عرف الصحيح والحسن والضعيف قبل الترمذي ؟ وما أقسام هذا الضعيف ؟ وهل فضائل الأعمال تختلف في مكانتها وحكمها ؟ هذه الأسئلة وغيرها جعلتني أتناول هذا الموضوع في محاور ثلاثة تتضمن مجموعة من المباحث وهي :

المحور الأول : المراد بالضعيف وأقسامه ، وأتناول فيه تعريف الضعيف ، والتعقيب على وجهة نظر الإمام ابن تيمية في المراد بالضعيف ، وبيان أقسام الضعيف ، ودرجاته ، وتعدد طرقه ، ورأى ابن حزم في تعدد الطرق والتعقيب عليه .

المحور الثاني : حكم رواية الضعيف ، وأتناول فيه كيفية الرواية إذا تعلق الضعف بالإسناد ، وقول الإمام : إنه لم يرو من وجه صحيح ، وبيان تضعيف الرجال ، وصيغ رواية الضعيف ، ولماذا روى بعض الأئمة عن الضعفاء ؟ وتدوينهم للضعيف ، ونماذج المؤلفات في الضعيف .

المحور الثالث : أحكام العمل بالضعيف ، وأتناول فيه تعدد الأحكام لتعدد الأنواع هي :

الحكم الأول : القبول والعمل به ومن يرى ذلك .

ثانيهما : عدم العمل به ومن يقول بذلك .

ثالثها : العمل به بشروط ، وتعدد هذه الشروط ، وهي شروط في المجالات ، ومنها فضائل الأعمال ، والمراد بها ، وأهمية هذا المجال ، وشروط في الحديث ، وشرط في العامل .

ما المراد بالضعيف ؟

ينقسم الحديث من حديث القبول والرد إلى ثلاثة أقسام ؛ الصحيح والحسن والضعيف[٢] .

فأما الصحيح فهو - كما مر بنا - ما اتصل سنده بالعدول الضابطين من غير شذوذ ولا علة[٣] . ومعنى ذلك أن شروط الصحيح تتمثل في :

١ - اتصال السند .

٢ - وعدالة الرواة .

٣ - وضبطهم .

٤ - والسلامة من الشذوذ .

٥ - السلامة من العلة .

فإن خف الضبط مع تحقيق الشروط السابقة الأخرى كان الحديث حسناً[٤]

فإذا فقد شرط من الشروط السابقة كان الحديث ضعيفاً .

ويعرف السيوطي - تبعاً لابن الصلاح - « الضعيف بقوله : « وهو ما لم يجمع صفة الصحيح أو الحسن »[٥] .

وإذا كان تعريف السيوطي يجمع بين الصحيح والحسن ، وسار على هذا التعريف كثير من العلماء - فإن ابن دقيق العيد اقتصر على ذكر « الحسن » ؛ لأن ما لم يجمع صفة الحسن فهو عن صفات الصحيح أبعد[٦] .

قول ابن تيمية رحمه الله في الضعيف المراد به الحسن والتعقيب عليه :

ولكي أجلى المراد بالضعيف في استعمال العلماء أعرض كلام الإمام ابن تيمية رحمه الله والذي يذكر فيه أن المراد بالضعيف قد ينصرف في بعض حالاته إلى الحسن فيقول : « وأما نحن فقولنا : إن الحديث الضعيف خير من الرأي ، ليس المراد به الضعيف المتروك ، لكن المراد به الحسن ؛ كحديث عمرو بن شعب عن أبيه عن جده ؛ وحديث إبراهيم الهجري وأمثالهما ممن يُحسِّن الترمذيُّ حديثه أو يصححه . وكأن الحديث في اصطلاح مَنْ قبل الترمذي إما صحيح ، وإما ضعيف .

والضعيف نوعان : ضعيف متروك ، وضعيف ليس بمتروك ، فتكلم أئمة الحديث بذلك الاصطلاح ، فجاء من لا يعرف إلا اصطلاح الترمذي ، فسمع قول بعض الأئمة : « الحديث الضعيف أحب إلي من القياس » فظن أنه يحتج بالحديث الذي يضعّفه مثل الترمذي ، وأخذ يرجح طريقة من يرى أنه اتبع للحديث الصحيح ، وهو في ذلك من المتناقضين الذين يرجحون الشيء على ما هو أولى بالرجحان منه إن لم يكن دونه »[٧] .

فابن تيمية رحمه الله يذكر أن الحديث عند المتقدمين ينقسم إلى صحيح وضعيف فقط ، وأن الحسن اصطلاح أحدثه الترمذي ، بل نقل ابن تيمية الإجماع على هذا[٨] .

وهذا القول من ابن تيمية رحمه الله فيه نظر لأن مصطلح « الحسن » استعمل قبل الترمذي في وصف « الحديث » ، وكذلك « الرواي » فمن الذين استعملوا « الحسن » في وصف الحديث قبل الترمذي : الإمام أبو حاتم الرازي المولود سنة ١٩٥هـ والمتوفي سنة ٢٧٧هـ ففي « الجرح والتعديل » لابن أبي حاتم ، في ترجمة « إبراهيم بن يوسف بن إسحاق السبيعي »[٩] : « سمعت أبي يقول : يُكتب حديثه ، وهو حسَنُ الحديث » .

وفي ترجمة « محمد بن راشد المكحولي »[١٠] : « قال أبي : كان صدوقاً حسن الحديث » .

ومن الذين استعملوا « الحسن » قبل أبي حاتم : الإمام الشافعي المولود سنة ١٥٠هـ والمتوفي سنة ٢٠٤هـ .

قال الحافظ العراقي في التقييد والإيضاح »[11] : « ولم أرَمْ سبق الخطابي إلى التقسيم المذكور - صحيح وحسن وضعيف - وإن كان في كلام المتقدمين ذكر « الحسن » ، وهو موجود في كلام الشافعي والبخاري وجماعة »[12] .

ومن الذين استعملوا هذا المصطلح كذلك قبل الترمذي « أبو زُرعة الرازي » المولود سنة ٢٠٠ والمتوفي سنة ٢٦٤هـ شيخ أبي حاتم ومسلم والترمذي والنسائي وابن ماجه .

قال ابن أبي حاتم في « الجرح والتعديل » في ترجمة « عبد الله بن صالح » كاتب « الليث »[13] : « سألت أبا زرعة عنه فقال : لم يكن عندي ممن يتعمد الكذب ، وكان حسن الحديث » .

ومن الذين استعملوا كلمة « حسن » وأراد بها « الحسن » الاصطلاحي وهو سابق للترمذي (٢٠٩ - ٢٧٩) الحافظ « محمد بن عبد الله بن نُمير ، شيخ شيوخ الترمذي ، المتوفي سنة ٢٣٤هـ ، فقد نقل عنه ابن سيّد الناس في « عيون الأثر »[14] قوله في ابن إسحاق : « حسن الحديث صدوق » .

ومنهم الحافظ « يعقوب بن شيبة السدوسي البصري البغدادي » وهو سابق للترمذي ، ومعاصر للبخاري ومسلم توفي سنة ٢٦٢هـ[15] ففي تعبيره عن الأحاديث قوله : « هذا حديث حسن الإسناد » ؛ و « هذا حديث حسن الإسناد وهو صحيح » .

فإطلاق « الحسن » على الحديث ، وعلى الراوي - وارد على لسان عدة من العلماء السابقين للترمذي من طبقة شيوخه وشيوخ شيوخه ، قال الحافظ ابن حجر في « نكته على مقدمة ابن الصلاح » : « وأما علي بن المديني فقد أكثر من وصف الأحاديث بالصحة وبالحسن في « مسنده » ، وفي « علله » وظاهر عبارته قصدُ المعنى الاصطلاحي ، وكأنه الإمام السابق لهذا الاصطلاح ، وعنه أخذ البخاري ويعقوب بن شيبة وغير واحد ، وعن البخاري أخذ الترمذي .

فمن ذلـك ما ذكـر الـترمذي في « العلل الكبير » أنه سأل البخاري عن أحـاديث التوقيت في المسح على الخفين ، فقال - أي البخاري - : « حديث صفوان بن عسَّال صحيح ، وحديث أبي بكرة حسن » .

وحديث صفوان الذي أشار إليه موجود فيه شرائط الصحة ، وحديث أبي بكرة على شرط الحسن لذاته(١٦) .

وذكر الترمذي - أيضاً - في « الجامع » أنه سأله عن حديث شريك بن عبد الله النخعي ، عن أبي إسحاق ، عن عطاء بن أبي رباح ، عن رافع بن خديج رضى الله تعـالى عنـه قال : إن النبي ﷺ قال : « من زَرَع في أرض قوم بغير إذنهم ، فليس له من الزرع شيء ، وله نفقته » .

وهو من أفراد شريك عن أبي إسحاق ، فقال البخاري : هو حديث حسن .

ولهذا قال ابن الصلاح : « ويوجد - أي التعبير بالحسن الاصطلاحي في متفرقات من كلام بعض مشايخ الترمذي والطبقة التي قبله ، كأحمد بن حنبل والبخاري وغيرهما .

وبعد هذه الشواهد نستطيع القول : إنّ استعمال مصطلح « الحسن » كان لدى العلماء قبـل « الـترمـذي » وليس بالضرورة أن نعد « الضعيف » مساويا « للحسن » باعتبار أن التقسيم قبل الترمذي يتضمن « الصحيح والضعيف » فحسب .

ويفسر الضعف المقدم على القياس في قول الإمام ابن تيمية رحمه الله على أنـه ضعف يسير يقترب من الحسن ، ـعلى ماسنبين إن شاء الله في المبحث الآتي عن أقسام الضعيف . لأننا لو سلمنا لشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله بالمعنى الذي يريده من ذكر تقديم الضعيف على الرأي بأنه تقديم للحسن لكان هذا تكراراً لشيء معلوم لا يحتاج إلى تنصيص فالحسن حجة عند الجميع .

أقسامه

وترتبط هذه الأقسام التي سنعرض لها بالتعريف السابق « للضعيف » ، فقد عرفناه بأنه فاقد لشرط من الشروط التي تذكر مع « الصحيح » و « الحسن » ، ولما كان تخلف شرط أو أكثر من هذه الشروط يجعل الحديث ضعيفاً ، فإن هذا التخلف لا يكون - عادة - بدرجة واحدة .

ولذلك فإن الضعف ليس حالة واحدة ، وإنما يتنوع وفق حالة هذه الشروط في وجود بعضها وتخلف البعض ، وفي درجة هذا الوجود أو التخلف .

تعدد تقسيمات العلماء للضعيف :

ولذلك تعددت تقسيمات العلماء « للضعيف » وتفاوتت في عددها ، فابن حبان قسم الضعيف إلى خمسين قسما ، وابن الصلاح قسمه إلى أقسام كثيرة بلغت فيما ذكره العراقي في شرح الألفية اثنين وأربعين قسما ، ووصّله غيره إلى ثلاثة وستين قسما .

وجمع شرف الدين المناوي في ذلك كراسة ، ونوّع ما فقد الاتصال إلى ما سقط منه الصحابي ، أو واحد غيره أو اثنان ، وما فقد العدالة إلى ما في سنده ضعيف أو مجهول . وقسمها بهذا الاعتبار إلى مائة وتسعة وعشرين قسما باعتبار العقل . وإلى واحد وثمانين باعتبار إمكان الوجود ، وإن لم يتحقق وقوعها[١٧] .

فهذا التفاوت في الضعف بحسب حالة الحديث ورواته شدة وخفة جعلت « الحاكم » يتتبع أَوْهَي الأسانيد للرجال والبلاد لترجيح بعض الأسانيد على بعض ، وتمييز ما يصلح للاعتبار مما لا يصلح[١٨] .

قال الحاكم : فأوهى أسانيد الصديق : صدقة الدقيقى عن فرقد السبخي عن مُرَّة الطيب عنه .

وأوهى أسانيد أهل البيت : عمرو بن شمر عن جابر الجعفي عن الحارث الأعور عن علي رضى الله تعالى عنه .

وأوهى أسانيد العمريين : محمد بن عبد الله بن القاسم بن عمر بن حفص

ابن عاصم عن أبيه عن جده ، فإن الثلاثة لا يحتج بهم .

وأوهى أسانيد أبي هريرة : السَّرى بن إسماعيل عن داود بن يزيد الأودي عن أبيه عنه .

وأوى أسانيد عائشة : نسخة عند البصريين عن الحارث بن شبل عن أم النعمان عنها .

وأوهى أسانيد ابن مسعود : شريك عن أبي فزارة عن أبي زيد عنه .

وأوهى أسانيد أنس : داود بن المحبر عن قحذم عن أبيه عن أبان بن أبي عيَّاش عنه .

وأوهى أسانيد المكيين عبد الله بن ميمون القدَّاح عن شهاب بن خراش عن إبراهيم بن يزيد الخوزي عن عكرمة عن ابن عباس .

وأوهى أسانيد اليمانيين : حفص بن عمر العدني عن الحكم بن أبان عن عكرمة عن ابن عباس ؛ قال البلقيني فيهما : لعله أراد إلا عكرمة ، فإن البخاري يحتج به .

وأما أوهى أسانيد ابن عباس مطلقا : فالسدى الصغير محمد بن مروان عن الكلبي . عن أبي صالح عنه .

قال شيخ الإسلام : هذه سلسلة الكذب لا سلسلة الذهب .

وأوهى أسانيد المصريين أحمد بن محمد بن الحجاج بن رشدين عن أبيه عن جده عن قرة بن عبد الرحمن عن كل من روى عنه فإنها نسخة كبيرة .

وأوهى أسانيد الشاميين : محمد بن قيس المصلوب عن عبيد بن زَحْر عن علي بن زيد عن القاسم عن أبي أمامة .

وأوهى أسانيد الخراسانيين : عبد الرحمن بن مُلَيحة عن نهشل بن سعيد عن الضحاك عن ابن عباس(١٩) .

فالتفاوت في درجات الضعف جعلتنا أمام أقسام متعددة لما يطلق عليه لقب الحديث الضعيف .

درجات الضعف :

ونجد من هذه الأقسام ما ليس له اسم خاص فيبقى له اللقب العام وهو الضعيف .

ومنها ما له لقب خاص به كالمرسل ، والمنقطع ، والمعضل ، والمدلس ، والشاذ ، والمنكر ، والمتروك ، والمُعَلّ ، والمضطرب ، والمقلوب وغيرها ، وشر أقسام الضعيف « الموضوع » .

ومن جهة التفاوت في الضعف نجد تقسيماً طيباً لها ذكره المحقق الأستاذ عبد الفتاح أبو غدة ونسبه إلى تلميذه الشيخ محمد عَوّامه[٢٠] ، وهذا التقسيم كما يلي :

١ - الضعيف المنجبر الضعف بمتابعة أو شاهد ، وهو ما يقال في أحد رواته : لينّ الحديث ، أو : فيه لين ، وهو الحديث الملقّب بالمشبَّه أي المشبَّه بالحَسَن من وجه ، وبالضعيف من وجه آخر ، وهو إلى الحسن أقرب . ولعل هذا القسم قد استنتجه الشيخ العوامي من النوع الذي أفرده « ابن الجوزي » وسماه « المضعَّف » وهو الذي لم يجمع على ضعفه ، بل فيه تضعيف لبعض أهل الحديث في سنده أو متنه ، وفيه تقوية من آخرين . وهو أعلى مرتبة من الضعيف المجمع عليه[٢١] .

ولعل هذا القسم - كذلك - يناسب قول الإمام ابن تيمية رحمه الله والذي سبق ذكره في « المراد بالضعيف » .

٢ - الضعيف المتوسط الضعف ، وهو ما يقال في راويه : ضعيف الحديث ، أو مردود الحديث ، أو منكر الحديث .

٣ - الضعيف الشديد الضعف ، وهو ما فيه متهم ، أو متروك .

٤ - الموضوع .

وهذا التقسيم السابق يتفق - أيضاً - مع ما ذكره ابن الجوزي في أول كتابه « الموضوعات »[٢٢] : عن القسم الرابع : ما فيه ضعف قريب محتمل ، وهذا هو الحديث الحسن .

والخامس في تقسيم ابن الجوزي : الشديد الضعف الكثير التزلزل فهذا تتفاوت مراتبه عند العلماء ، فبعضهم يدنيه من الحسان ويزعم أنه ليس بقوي التزلزل ، وبعضهم يرى شدة تزلزله فيلحقه بالموضوعات . وفي هذا جمعتُ الكتاب المسمى « بالعلل المتناهية في الأحاديث الواهية » .

السادس : الموضوعات المقطوع بأنها كذب ، وفي هذا القسم جمعنا كتابنا « الموضوعات »[٢٣] .

الضعيف إذا تعددت طرقه :

ولما كات تعدد الأقسام قائماً على اختلاف حالات الأحاديث في أوصافها وشروطها تبع هذا التفاوت إمكانية انتقال حديث من حالة إلى أخرى ، وهذا ما يدعونا إلى تناول مبحث الضعيف إذا تعددت طرقه .

فإذا كان الضعف ناشئا عن ضعف حفظ الراوي ، فإن مجيء هذا الحديث من وجه آخر يقوى هذه الحالة من الضعف ، ويعطى الاطمئنان على سلامة النقل ، وعندئذ ينتقل الحديث من حالة الضعف إلى الدرجة التي تليها ارتفاعاً وهي درجة الحسن ، لكن يبقى حسن هذا النوع أقل من الحسن لذاته .

ويطبق هذا المعنى على الصفات التي تقبل الجبر والتقوية كالضعف الناشيء عن الإرسال ، أو التدليس ، أو جهالة رجال .

أما إذا كان الضعف يعود إلى ضعف العدالة فإن هذا لا يؤثر فيه موافقة غيره .

غير أن شيخ الإسلام ابن حجر يصرح في مثل هذه الحالة بأنه يرتقي بمجموع طرقه عن كونه منكراً أو لا أصل له حيث يقول : « بل ربما كثرت الطرق حتى أوصلته إلى درجة المستور السيء الحفظ ، بحيث إذا وجد له طريق آخر فيه ضعف قريب محتمل ارتقى بمجموع ذلك إلى درجة الحسن »[٢٤] .

ونقل الإمام تقي الدين السبكي في « شفاء السقام »[٢٥] قول ابن الصلاح : « وقسم – من الضعيف – يكون ضعف راويه ناشئا من ضعف الحفظ ، مع كونه من أهل الصدق والديانة ، فإذا رأينا ما رواه قد جاء من وجه آخر ، عرفنا أنه مما قد حقّقه ولم يختل فيه ضبطه له » ثم أعقبه السبكي بقوله : « فاجتماع الأحاديث الضعيفة من هذا النوع يزيدها قوة ، وقد يترقى بذلك إلى درجة الحسن أو الصحيح »[٢٦] .

وقال الحافظ ابن كثير في « اختصار علوم الحديث » في مبحث « الحسن »[٢٧] :

« وقال الشيخ أبو عمرو بن الصلاح : لا يلزم من ورود الحديث من وجوه متعددة أن يكون حسنا ، لأن الضعف يتفاوت ، فمنه مالا يزول بالمتابعات ، ومنه ضعف يزول بالمتابعة ، كما إذا كان راويه سيء الحفظ ، أو روى الحديث مرسلا ، فإنّ المتابعة تنفع حينئذ ، ويُرفع الحديث عن حضيض الضعف إلى أوج الحُسن أو الصحة »[٢٨] .

وفي تدريب الراوي[٢٩] : إذا روى الحديث من وجوه ضعيفة لا يلزم أن يحصل من مجموعها أنه حسن ، بل ما كان ضعفه لضعف حفظ راويه الصدوق الأمين زال بمجيئه من وجه آخر ، وعرفنا بذلك أنه قد حفظه ولم يختل فيه ضبطه ، وصار الحديث حسناً بذلك ، كما رواه الترمذي وحسنه من طريق شعبة عن عاصم بن عبيد الله بن عبد الله بن عامر بن ربيعة عن أبيه ، أن امرأة من بني فزارة تزوجت على نعلين ، فقال رسول ﷺ : أرضيت من نفسك ومالك بنعلين ؟ قالت : نعم ، فأجاز .

قال الترمذي : وفي الباب عن عمرو أبي هريرة وعائشة وأبي حَدْرَد ، فعاصم ضعيف لسوء حفظه ، وقد حسن له الترمذي هذا الحديث لمجيئه من غير وجه .

وكذا إذا كان ضعفها لإرسال ، أو تدليس ، أو جهالة رجال ، كما زاده شيخ الإسلام – زال بمجيئه من وجه آخر ، وكان دون الحسن لذاته ، مثال الأول يأتي في نوع المرسل ؛ ومثال الثاني ما رواه الترمذي وحسنه من طريق هشيم عن يزيد

ابن أبي زياد عن عبد الرحمن بن أبي ليلى عن البراء بن عازب مرفوعاً : « إن حقا على المسلمين أن يغتسلوا يوم الجمعة ، وليمس أحدهم من طيب أهله ، فإن لم يجد فالماء له طيب » .

فهشيم موصوف بالتدليس ، لكن لما تابعه عند الترمذي أبو يحيى التيمي ، وكان للمتن شواهد من حديث أبي سعيد الخدري ، وغيره حسنه . وأما الضعيف لفسق الراوي أو كذبه فلا يؤثر فيه موافقة غيره له إذا كان الآخر مثله ، لقوة الضعف ، وتقاعد هذا الجابر .

وقد مر بنا قول شيخ الإسلام ابن حجر في ارتقاء هذا النوع بمجموع طرقه عن كونه منكراً أو لا أصل له إلى درجة المستور السيء الحفظ ، بحيث إذا وجد له طريق آخر فيه ضعف قريب محتمل ارتقي بمجموع ذلك إلى درجة الحسن . ويقول المحدث الشَّعراني تلميذ الحافظ السيوطي في الميزان(٣٠) : « وقد احتج جمهور المحدثين بالحديث الضعيف إذا كثرت طرقه ، وألحقوه بالصحيح تارة والحسن أخرى » .

وهذا النوع من الضعيف يوجد كثيراً في كتاب « السنن الكبرى للبيهقي ، التي ألَّفها بقصد الاحتجاج لأقوال الأئمة وأقوال أصحابهم ، فإنه إذا لم يجد حديثاً صحيحاً أو حسناً يستدل به لقول ذلك الإمام ، أو قول أحد مقلديه تصير يروي الحديث الضعيف من كذا كذا طريقاً ، ويكتفي بذلك ويقول : وهذه الطرق يقوِّى بعضها بعضاً(٣١) .

ويقول الإمام النووي في بعض الأحاديث : « وهذه وإن كانت أسانيد مفرداتها ضعيفة ، فمجموعها يقوّى بعضُه بعضاً ، ويصير الحديث حسناً ، ويُحتج به »(٣٢) .

وفي عون الباري نقلا عن النووي أنه قال : « الحديث الضعيف عند تعدد الطرق يرتقي عن الضعف إلى الحُسْن ، ويصير مقبولا معمولاً به »(٣٣) .

وينبه الإمام السخاوي إلى أنه في مثل هذه النظرة - التي عليها الجمهور - كما رأينا وخالف فيها ابن حزم - يكون الاحتجاج بالهيئة المجموعة وليس بالضعيف فيقول : « ولا يقتضي ذلك الاحتجاج بالضعيف ؛ فإن الاحتجاج إنما هو بالهيئة المجموعة ، كالمرسل ، حيث اعتضد بمرسل آخر ، ولو ضعيفا كما قاله الشافعي والجمهور[٣٤] .

أحكام الضعيف :

وإذا كان التقسيم الذي تتبع به علماء الحديث نوع الضعيف يدل على دقتهم وحسن توصيفهم لكل حالة من حالات الضعف ، فإنَّ دقة التقسيم تتبعها الأحكام المناسبة لكل حالة .

ولما كانت الحالات مختلفة وجدنا الأحكام التي تتعلق بالضعيف متعددة تحتاج منا التفصيل الذي يناسب كل حالة في أوصافها ، وفي المجالات التي تعمل فيها ، وفي تناول العلماء لهذه الأحاديث بالرواية أو العمل ، وفيما يشترطه العلماء في كل ذلك .

حكم روايته :

يتحرى العلماء الصيغ المناسبة التي تتطابق مع حالة الحديث حتى لا يحدث لبس لدى السامع أو القاريء .

إذا تعلق الضعف بالإسناد :

فإذا كان الضعف يتعلق بالإسناد فينبغي أن تكون روايته مصحوبة بتخصيص الضعف للإسناد ؛ لأن المتن قد يكون له سند آخر صحيح .

ففي تدريب الراوي[٣٥] : « إذا رأيت حديثاً بإسناد ضعيف فلك أن تقول هو ضعيف بهذا الإسناد ولا تقل : ضعيف المتن ، ولا ضعيف ، وتطلق بمجرد ضعف ذلك الإسناد . فقد يكون له إسناد آخر صحيح .

قول الامام إنه لم يرو من وجه صحيح :

إلا أن يقـول إمام : إنه لم يُرو من وجه صحيح ، أو إنه حديث ضعيف مفسراً ضعفه ، فإن أطلق الضعيف ولم يبين سببه فحكمه التوقف حتى ينكشف حاله[٣٦] .

وقد ذكر السيوطي في فوائده : إذا قال الحافظ المطلع الناقد في حديث : لا أعرفه ، اعتمد ذلك في نفيه ، كما ذكر شيخ الإسلام .

وقد اعترض المعترض : فإن قيل يعارض هذا ما حكى عن أبي حازم : أنه روى حديثاً بحضرة الزهري فأنكره وقال : لا أعرف هذا ، فقيل له : أحفظت حديث رسـول الله ﷺ كله قال : لا ، قال : فنصفه ، قال : أرجو ، قال : اجعل هذا من النصف الذي لم تعرفه ، هذا وهو الزهري ، فما ظنك بغيره[٣٧] ؟! .

وقريب منه ما أسنده ابن النجار في تاريخه عن ابن أبي عائشة ، قال : تكلم شاب يوماً عند الشعبي ، فقال الشعبي : ما سمعنا بهذا ، فقال الشاب : كل العلم سمعت ؟ قال : لا ، قال : فشطره ؟ ، قال : لا ، قال : فاجعل هذا في الشطر الذي لم تسمعه ، فأفحم الشعبي »[٣٨] .

وأجاب السيوطي عن هذا الاعتراض بقوله :

« بأنه كان قبل تدوين الأخبار في الكتب ، فكان إذ ذاك عند بعض الرواة ما ليس عند الحفاظ ، وأما بعد التدوين والرجوع إلى الكتب المصنفة فيبعد عدم الاطلاع من الحافظ الجهبذ على ما يورده غيره ، فالظاهر عدمه[٣٩] .

تضعيف الرجال أمر اجتهادي :

- لكن يلاحظ - مع اطــلاع الحـافظ الجهبـذ على ما يورده غيره - أن تضعيف الـرجـال وتـوثيقهم أمر اجتهادي ، فيجوز أن يكون راو ضعيفاً عند واحد ، ثقة عند غيره ، وكذا الحديث ضعيفاً عند بعضهم صحيحاً أو حسناً عند غيره ، يدل على ذلك قول الإمام ابن تيمية رحمه الله : « وليعلم أنه ليس أحد من الأئمة المقبولين عند الأمة قبولاً عاماً يتعمد مخالفة رسول الله ﷺ في شيء من

سنته دقيق ولا جليل ، ولكن إذا وجُد لواحد منهم قول قد جاء حديث صحيح بخلافه ، فلابد له من عذر في تركه . ثم أطال في بيان الأعذار وأسبابها إلى أن قال :

السبب الثالث : اعتقاد ضعف الحديث باجتهاد قد تخالفه فيه غيره .

ولذلك أسباب : منها أن يكون المحدث بالحديث يعتقده أحدهما ضعيفاً ، ويعتقده الآخر ثقة ، ومعرفة الرجال علم واسع ، وللعلماء بالرجال وأحوالهم في ذلك من الإجماع والاختلاف مثل ما لغيرهم من سائر أهل العلم في علومهم .

ومنها : أن لا يعتقد أن المحدث سمع الحديث ممن حدث عنه ، وغيره يعتقد أنه سمعه ، لأسباب توجب ذلك .

ومنها : أن يكون للمحدث حالاته : حال استقامة وحال اضطراب ، مثل أن يختلط ، أو تحرق كتبه ، فما حدث به في حال الاستقامة صحيح ، وما حدث به في حال الاضطراب ضعيف . فلا يُدري ذلك الحديث من أي النوعين ؟

وقد علم غيره : أنه مما حدث به في حال الاستقامة .

ومنها : أن يكون المحدث قد نسى ذلك الحديث ، فلم يذكره فيما بعد ، أو أنكر أن يكون حدث به ، معتقداً أن هذا علة توجب ترك الحديث .

ويرى غيره : أن هذا مما يصح الاستدلال به(٤٠) .

العلة سبب غامض خفي :

ولذلك يقول السيوطي في وصف « العلة » : والعلة عبارة عن سبب غامض خفي قادح في الحديث ، مع أن الظاهر السلامة منه . قال ابن الصلاح : فالحديث المعلَّل ما اطُّلع فيه على علة تقدح في صحته مع ظهور السلامة ، ويتطرق إلى الإسناد الجامع شروط الصحة ظاهراً . وتدرك العلة بتفرد الراوي ، وبمخالفة غيره له مع قرائن تنضم إلى ذلك ، تنبه العارف على وهم فيه بحيث يغلب على ظنه ، فيحكم بعدم صحة الحديث ، أو يتردد فيتوقف فيه ، وربما تقصر عبارة المعلِّل عن إقامة الحجة على دعواه ، كالصيرفي في نقد الدينار والدرهم(٤١) .

وهذا ما دعا ابن مهدى إلى القول بأن معرفة علم الحديث إلهام ، لو قلت للعالم بعلل الحديث : من أين قلت هذا ؟ لم يكن له حجة ، وكم من شخص لا يهتدي لذلك .

غير أن المحدث ظفر التهانوى يقول : ولا يخفي أن ظن المجتهد لا يكون حجة على مجتهد آخر[٤٢] .

ومن الأمثلة على أن التضعيف أمر اجتهادي :

قال السيوطي في « كنز العمال »[٤٣] قال الترمذي[٤٤] وابن جرير معاً : حدثنا إسماعيل بن موسى السُّدى ، أنبأنا محمد بن عُمَر الرومي ، عن شريك ، عن سلمة بن كُهيَلِ عن سُويد بن غَفَلَة ، عن الصنَابحي ، عن علي قال : قال رسول الله ﷺ : « أنا دار الحكمة وعليٌّ بابُها » .

قال الترمذي : هذا حديث غريب ، وفي نسخة : منكر ، وروى بعضهم هذا الحديث عن شريك ، ولم يذكروا فيه عن الصنابحي ، ولم يُعرف هذا الحديث عن أحد من الثقات غير شريك ، وفي الباب عن ابن عباس . قال ابن جرير : هذا خبر عندنا صحيح سنده ، وقد يجب أن يكون على مذهب آخرين سقيماً غير صحيح لعلتين ؛ إحداهما : أنه خبر لا يُعرف له مَخرج عن على عن النبي ﷺ إلا من هذا الوجه .

والأخرى : أن سَلَمة بن كُهيل عندهم ممن لا يثبُت بنقَله حُجَّة .

وقد وافق عليا في رواية هذا الخبر عن النبي ﷺ غيره .

يقول المحدث ظفر التهانوى :

دل كلام ابن جرير على اختلافهم في شروط صحة الحديث وتوثيق الرجال[٤٥] .

وقال الترمذي[٤٦] : حديث أبي هريرة وهو : « ما بين المشرق والمغرب قبلة » قد رُوى عنه من غير وجه ، وقد تكلّم بعض أهل العلم في أبي معشر من قِبل حفظه ، واسمُه نَجِيح مولى بني هاشم .

قال البخاري : لا أروي عنه شيئاً ، وقد روى عنه الناس .

فهذا يدل على أن تضعيف الرجال وتوثيقهم أمر اجتهادي[٤٧] .

ولذلك نجد تعبير الإمام الذهبي موافقاً لهذه النتيجة في مقدمته « لتذكرة الحفاظ » حيث يقول : « هذه تذكرة بأسماء معدَّلي حملة العلم النبوي ومن يُرجع إلى اجتهادهم في التوثيق والتضعيف والتصحيح والتزييف[٤٨] .

ففي هذا تصريح بأن توثيق الرجال وتضعيفهم وتصحيح الأحاديث وتضعيفها أمر اجتهادي يحتمل الاختلاف ، فلا يلزم من جَرْح واحد في رجل كونه مجروحاً عند الكل[٤٩] .

صيغ رواية الضعيف :

وإذا أراد الراوي رواية الضعيف بغير إسناد فلا يجوز له أن يرويه بصيغة تدل على الجزم حتى لا يوهم السامع أو القاريء بأنه حديث صحيح ، بل يجب أن يذكره بصيغة التمريض .

وصيغة الجزم كأن يقول : « قال رسول الله ﷺ كذا » وما أشبه ذلك من صيغ .

وأما صيغة التمريض كأن يقول : « روى عنه كذا » ، أو « بلغنا عنه كذا » ، أو « ورد عنه كذا » ، أو « جاء عنه » أو « نقل عنه » ، وما أشبهه[٥٠] .

وعلى هذا سار المنذري في « الترغيب الترهيب » فإذا بدأ الحديث بـ « رُوى عن » وأهمل الكلام عليه في آخره كان ذلك من دلائل ضعف الحديث عنده[٥١] .

لايُجاب عن المشكل إذا كان ضعيفاً .

لا يتصدى للجواب عن الحديث المشكل إذا كان ضعيفاً ، وقد اعترض أبو الحسن القابسي على أبي بكر بن فَوْرَك حيث تصدى للجواب عن أحاديث مشكلة وهي باطلة ، فقال القابسي : « ويُتكلَّف الجواب عن الحديث حتى يكون صحيحاً ، والباطل يكفي في ردِّه كونه باطلا »[٥٢] .

اعتذار ابن حجر عن ابن فورك :

وأما اعتذار ابن حجر في « فتاواه الحديثية » عن ابن فورك بأنه :

« إنما تكلف الجواب عنها مع ضعفها ؛ لأنه تشبَّث بها بعض من لا علم له بصحيح الأحاديث من ضعيفها ، فطلب الجواب عنها بفرض صحتها ، إذ الصحة والضعف ليسا من الأمور القطعية ، بل الظنية ، والضعيف يمكن أن يكون صحيحاً ، فبهذا الغرض يُحتاجُ إلى الجواب عنه » .

فإنه اعتذار يحتاج إلى تفصيل فيقبل عندما يكون الاختلاف في الصحة والضعف لعلة في الحديث رآها بعضهم غير قادحة فصححه ، وخالفه آخر ، فلا بأس أن يشتغل بتأويل هذا المُعلَّل المختلف في صحته ، لاحتمال صحته ، فيتأول على هذا التقدير .

وإلا فإننا نقف مع ما صححه الأئمة أو ضعفوه وقوف الجازم به[٥٣] .

وفي الموعظة الحسنة : « لا يستحق مالا أصل له أن يشتغل بردِّه ، بل يكفي أن يقال : « هذا كلام ليس من الشريعة » وكل ما هو ليس منها فهو رَدٌّ ، أي مردود على قائله مضروب في وجهه[٥٤] .

لا يلزم من عدم الصحة أن يكون موضوعاً :

قال الحافظ ابن حجر : « لا يلزم من كون الحديث لم يصح أن يكون موضوعاً » .

قال الزركشي : « بين قولنا موضوع ، وقولنا لا يصح بون كثير ؛ لأن في الأول إثبات الكذب والاختلاق ، وفي الثاني إخباراً عن عدم الثبوت ، ولا يلزم منه إثبات العدم » .

ويقول الحافظ ابن حجر في مقدمة الفتح : « الضعيف لا يُعلُّ به الصحيح »[٥٥] .

وبعد أن تعرفنا على كيفية الرواية للحديث الضعيف بالمنهج العلمي الدقيق للمحدثين ، والذي يجنب السامع والقاريء اللبس والتخليط بين الصحيح

والضعيف ، أجد تساؤلاً ملحاً يقول : إذا كان التوجه من العلماء نحو النهي عن رواية الضعيف ، وإذا روى فلا يكون إلا بصيغة التمريض - فلماذا روى بعض كبار الأئمة عن الضعفاء ؟

وأجد للإجابة عن هذا التساؤل قول سفيان الثوري رحمه الله : « إني أحب أن أكتب الحديث على ثلاثة أوجه ؛ حديث أكتبه أريد أن اتخذه دنيا ، وحديث رجل أكتبه فأُوقفه لا أطرحه ولا أدين به ، وحديث رجل ضعيف أُحب أن أعرفه ولا أعبأ به »[٥٦] .

وقال الأوزاعي : تعلَّم مالا يؤخذ به ، كما تتعلم ما يؤخذ به »[٥٧] .

ولذلك يقول الإمام النووي : « قد يقال : لِم حدَّث هؤلاء الأئمة عن هؤلاء مع علمهم بأنهم لا يحتج بهم ؟ ويُجاب عنه بأجوبة :

أحدها : أنهم روَوها ليعرفوها ، وليبينوا ضعفها لئلا يلتبس في وقت عليهم ، أو على غيرهم ، أو يتشككوا في صحتها .

الثاني : أن الضعيف يُكتب حديثُه ليعتبر أو يستشهد ، ولا يحتج به على انفراده .

الثالث : رواية الراوي الضعيف يكون فيها الصحيح والضعيف والباطل ، فيكتبونها ثم يميز أهل الحديث والإتقان بعض ذلك من بعض ، وذلك سهل عليهم ، معروف عندهم ، وبهذا احتج سفيان رحمه الله ، حين نهى عن الرواية عن الكلبي ، فقيل له : أنت ترى عنه ! فقال : « أنا أعلم صدقه من كذبه » .

الرابع : أنهم قد يروون عنهم أحاديث الترغيب والترهيب وفضائل الأعمال والقصص ، وأحاديث الزهد ، ومكارم الأخلاق ، ونحو ذلك مما لا يتعلق بالحلال والحرام ، وسائر الأحكام ، وهذا الضرب من الحديث يجوز عند أهل الحديث وغيرهم التساهلُ فيه ، ورواية ما سوى الموضوع منه ، والعمل به لأن أصول ذلك صحيحة مقررة في الشرع ، معروفة عند أهله .

وعلى كل حال فإن الأئمة لا يروون عن الضعفاء شيئاً يحتجون به على انفراده في الأحكام ، فإن هذا شيء لا يفعله إمام من أئمة المحدِّثين ، ولا محقق

من غيرهم من العلماء .

وأما فِعلُ كثير من الفقهاء ، أو أكثرهم ذلك ، واعتمادهم عليه ، فليس بصواب ! بلَ قبيح جداً ! وذلك لأنه إن كان يعرف ضعفه لم يحل له أن يحتج به فإنهم متفقون على أنه لا يحتج بالضعيف في الأحكام ، وإن كان لا يعرف ضعفه ، لم يحل له أن يهجم على الاحتجاج به من غير بحث عليه بالتفتيش عنه إن كان عارفاً ، أو بسؤال أهل العلم به إن لم يكن عارفاً »[٥٨] .

تدوين العلماء للضعيف وتحذيرهم للناس منها :

- أصبح واضحاً - بعد هذا العرض لوجهة نظر العلماء في رواية الضعيف - أن العلماء نصوا على الأحاديث الضعيفة بدرجاتها ، وحذروا من روايتها لغير التعليم والمعرفة ، فالبخاري رحمه الله - مثلاً - كتب على حديث موضوع : « من حدث بهذا استوجب الضرب الشديد والحبس الطويل »[٥٩] ، وروى بعض العلماء المحدثين شيئاً في كتبهم من الأحاديث الموضوعة مثل : أبي نُعيم ، والطبراني ، وابن مَنْده ، والحكيم الترمذي ، وأبي الليث السمر قندي من غير نص على وضعها ، اعتماداً على معرفة الوضع من أسانيد ما ذكروه منها ، فبذكر السند ، يُعرف الوضع ، وهذا يبريء ذمتهم من العهدة ؛ لأن العهدة على راوى الحديث لا عليهم .

غير أن العلماء فحصوا هذه الأحاديث ، وكشفوا أستارها وخلصوا السنة المطهرة منها .

وقد كتب العلماء كتبهم في ذكر الكذابين والضعفاء وذكر جملة من الموضوعات لهم ، وكتب هذا النوع هي كتب الضعفاء ، وكتب الجرح والتعديل .

كما كتبوا في ذكر الأحاديث الموضوعة والنص على أعيانها ، إما مطلقاً من غير التزام أحاديث كتاب معين أو أحاديث موضوع واحد .

وقد كان الدافع للعلماء للنهوض بهذه المهمة في تدوين الأحاديث الضعيفة وشر أنواعها الموضوعة أن أثر هذه الأحاديث سيء في حياة الفرد والأمة ؛ فقد تفسد العقيدة والتصورات ، وتضلل الناس في عبادتهم وسلوكهم ومعاملاتهم ونمط حياتهم ، لأنها تدخل في دين الله ماليس منه .

نماذج من المؤلفات في الضعيف :

فمن هذه المؤلفات كتاب الموضوعات لابن الجوزي المتوفي سنة ٥٩٧هـ جمع فيه ما ورد من الموضوعات في كتاب « الكامل » لابن عدى ، والضعفاء لابن حبان ، والضعفاء للعقيلي ، والضعفاء لأبي الفتح الأزدي ، وما في تفسير ابن مردويه ، ومعاجم الطبراني الثلاثة ، والأفراد للدار قطني ، وما في تصانيف الخطيب البغدادي ، وابن شاهين ، ومصنفات أبي نعيم ، وتاريخ الحاكم ، وكتاب الأباطيل للجَوْزقاني .

وكتاب تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة للعلامة أبي الحسن علي بن محمد بن عراق الكتاني المتوفي سنة ٩٦٣هـ ؛ جمع فيه من كتاب العلل المتناهية لابن الجوزي ، وتلخيصها للذهبي ، وتلخيص موضوعات الجوزقاني للذهبي - أيضاً - وما في الميزان للذهبي ، وما في لسان الميزان ، وتخريج أحاديث الكشاف ، والمطالب العالية ، وتسديد القوس ، وزهر الفردوس ، والخمسة للحافظ ابن حجر ، وما في تخريج الإحياء الكبير للعراقي ، والأمالي له ، وتلخيص الموضوعات لابن درباس وغيرها .

وكتباب الهبات السنيات في الأحاديث الموضوعات ، والأسرار المرفوعة في الأحاديث الموضوعة ؛ كلاهما لعلي بن سلطان القاري المتوفي سنة ١٠١٤هـ .

وكتاب الفوائد المجموعة ، في الأحاديث الموضوعة لأبي عبد الله محمد الشامي الصالحي المتوفي سنة ٩٤٢هـ .

وكتاب الفوائد المجموعة لأبي عبد الله الشوكاني المتوفي سنة ١٢٥٠هـ .

وكتاب المغني عن الحفظ والكتاب بقولهم لم يصح شيء في هذا الباب لضياء

الدين عمر بن بدر الموصلي الحنفي المتوفي سنة ٦٢٣هـ .

وكتاب الدُّرر المصنوعات في الأحاديث الموضوعات لمحمد بن أحمد السَّفّاريني الحنبلي من علماء القرن الثاني عشر .

وكتاب تذكرة الموضوعات - لمحمد بن طاهر الفَتَّني الهندي المتوفي سنة ٩٨٦هـ .

وكتاب الآثار المرفوعة في الأحاديث الموضوعة - لأبي الحسنات عبد الحي اللكنوي الهندي المتوفي سنة ١٣٠٤هـ .

وكتاب اللؤلؤ المرصوع فيما قيل : لا أصل له ، أو بأصله موضوع - لأبي المحاسن القاوقجي المتوفي سنة ١٣٠٥هـ .

فهذا وغيره من الجهود المشكورة لعلماء الحديث صيانة لحديث النبي ﷺ من اختلاطه بالضعيف والموضوع .

أحكام العلم به

تعدد الأحكام لتعدد الأنواع :

بعد أن تعرفنا على أقسام الضعيف ودلالة هذه الأقسام على دقة علماء الحديث ، وبينا ارتباط هذه الأقسام بما يُبنى عليها من أحكام تتعلق بالرواية ، تعصم الناس من آثار الدخيل على السنة ، فحذر العلماء من رواية الحديث الموضوع ، أو الذي لا أصل له إلا إذا روى مقترنا ببيان وضعه ، أو أنه لا أصل له ، ومن روى ذلك بغير بيان وهو يعلم فهو آثم ، لأنه يلبس على الناس دينهم . وأما الضعيف بدرجاته التي لم تصل إلى حد السقوط والوضع فقد تعددت وجهات نظر العلماء في أمر روايته - كما مر بنا - .

فابن الصلاح يجوز رواية ما عدا الموضوع من أنواع الأحاديث الضعيفة ، من غير بيان ضعفها إذا كانت فيما سوى صفات الله سبحانه ، وأحكام الشريعة من حلال وحرام ، أي إذا كانت في غير الأحكام والعقائد ؛ كالمواعظ والقصص

وفضائل الأعمال وسائر فنون الترغيب والترهيب[٦٠] ، ونظراً لارتباط العمل بالرواية فإن التعرف على أحكام العمل بالضعيف تقتضي التعرف على وجهات نظر العلماء فيها ، ومناقشة ما نجده من أحكام ؛ لنصل إلى ما نعتقد صوابه منها ، وأدلة هذا الترجيح .

الاتجاه الأول : القبول والعمل به :

فبالنظر إلى أقوال العلماء في حكم العمل بالضعيف نجد اتجاهات ثلاثة :

الاتجاه الأول القبول والعمل به ، مع ملاحظة ارتباط هذا الحكم بالتقسيم السابق الذي عرفنا منه أن الضعف متفاوت في درجاته ، وأنه قد يرتقي إلى الحسن لغيره ، فالذي يرى القبول والعمل به مطلقاً فإنما ينظر إلى الضعف هذه النظرة ؛ ليس بالضعف المتناهي الذي يقترب من السقوط والوضع بل الضعف الذي يصل إلى الحسن لغيره . قال السيوطي : « وعُزى ذلك إلى أبي داود ، وأحمد لأنهما يريان ذلك أقوى من رأى الرجال »[٦١] .

نقل السخاوي في فتح المغيث عن الحافظ ابن منده مما سمعه من محمد بن سعد الباوردي :

« إن النسائي صاحب السنن لا يقتصر في التخريج عن المتفق على قبولهم ، بل يخرج عن كل من لم يجمع الأئمة على تركه » . قال العراقي : « وهو مذهب متسع » .

ويقول ابن منده : « وكذلك أبو داود يأخذ مأخذ النسائي ، يعني في عدم التقيد بالثقة ، والتخريج لمن ضعف في الجملة ، وإن اختلف صنيعهما » .

وقال السخاوي : « أبو داود يخرج الضعيف إذا لم يجد في الباب غيره ، وهو أقوى عنده من رأي الرجال ، وهو تابع في ذلك شيخه الإمام أحمد ، فقد روينا من طريق عبد الله بن أحمد ، بالإسناد الصحيح إليه ، قال سمعت أبي يقول : لا تكاد ترى أحداً ينظر في الرأي إلا وفي قلبه غلّ ، والحديث الضعيف أحب إليَّ من الرأي » . قال : « فسألته عن الرجل يكون ببلد لا يجد فيها إلا صاحب

حديث لا يدري صحيحه من سقيمه وصاحب رأى فمن يسأل ؟ قال : يسأل صاحب الحديث ولا يسأل صاحب الرأي »[٦٢] .

وذكر ابن الجوزي في الموضوعات أنه كان يقدم الضعيف على القياس . بل حكى الطوفي عن ابن تيمية أنه قال : « اعتبرت مسند أحمد فوجدته موافقاً بشرط أبي داود »[٦٣] .

حكم ما سكت عليه أبو داود في سننه :

ولما كانت « سنن أبي داود » من الكتب الستة ، فلابد من تجلية موقفه المذكور هنا من القبول ، وخير من يجلى لنا هذا الموقف الحافظ ابن حجر حيث يقول في كتابه « النكت على مقدمة ابن الصلاح »[٦٤] :

« ومن ها هنا يتبين أن جميع ما سكت عليه أبو داود لا يكون من قبيل الحسن الاصطلاحي ، بل هو على أقسام :

١ - منه ما هو في « الصحيحين » .

٢ - أو على شرط الصحة .

٣ - ومنه ما هو من قبيل الحسن لذاته .

٤ - ومنه : ما هو من قبيل الحسن إذا اعتضد وهذان القسمان كثير في كتابه جداً .

٥ - ومنه : ما هو ضعيف لكنه من رواية من لم يجمع على تركه غالباً .

وكل هذه الأقسام عنده تصلح للاحتجاج بها ، كما نقل ابن منده عنه أنه يخرج الحديث الضعيف إذا لم يجد في الباب غيره . وأنه أقوى عنده من رأى الرجال . . » .

ثم نقل الحافظ ابن حجر رحمه الله تعالى الأقوال الواردة عن الإمام أحمد في هذه المسألة - مسألة الاحتجاج بالضعيف إذا لم يجد في الباب غيره - ثم قال الحافظ بعد ذلك : « فهذا نحو ما حكى عن أبي داود ، ولا عجَب فإنه كان من تلامذة الإمام أحمد ، فغير مستنكر أن يقول قوله . . » ثم قال ابن حجر : « ومن

هنـا يظهـر ضعف طريقة من يحتج بكل ما سكت عليه أبو داود ، فإنه يُخرج أحاديث جماعة من الضعفاء في الاحتجاج ، ويسكت عنها ، مثل ابن لَهِيعة ، وصالـح مولي التّوأمة ، وعبد الله بن محمد بن عقيل ، وموسى بن وردان ، وَسَلَمة بن الفضل ، ودَلْهَم بن صالح ، وغيرهم فلا ينبغي للناقد أن يقلده في السكوت على أحاديثهم .

وقد يخرج لمن هو أضعف من هؤلاء بكثير ، كالحارث بن دحية ، وَصَدَقَة الـدقيقى ، وعثـمان بن واقد العمري ، ومحمد بن عبد الرحمن البَيْلماني ، وأبي جَنَـاب الكلبي ، وسليمان بن أرقم ، وإسحـاق بن عبـد الله بن أبي فروة ، وأمثالهم من المتروكين .

وكـذلـك ما فيه من الأسـانيد المنقـطعة ، وأحاديث المدلسين بالعنعنة ، والأسانيد التي فيها من أُبهمت أسماؤهم .

فلا يتجه الحكم لأحاديث هؤلاء بالحُسن ، من أجل سكوت أبي داود ، لأن سكوته ، تارة يكون اكتفاء بما تقدم له من الكلام في ذلك الراوي في نفس كتابه ، وتارة يكون لذهول منه ، وتارة يكون لشدة وضوح ضعف ذلك الراوي واتفاق الأئمة على طرح روايته ، كأبي الحويرث ، ويحيى بن العلاء ، وغيرهما . وتارة يكون من اختلاف الرواة عن أبي داود ، وهو الأكثر ، فإن في رواية أبي الحسن بن العبـد عنـه من الكلام على جماعة من الرواة والأسانيد ، ما ليس في رواية اللؤلؤى وإن كان روايته أشهر . . » .

ثم قال - بعد كلام طويل - : « فالصواب عدم الاعتماد على مجرد سكوته ، لما وصفنا أن يحتج بالأحاديث الضعيفة ، ويقدمها على القياس »[٦٥] .

وقـد انتقـد الحافظ المنذري قبله سكوت أبي داود على أحاديث ضعيفة لم يبينها ، فقال في فاتحة « الترغيب والترهيب »[٦٦] : « وأنبه على كثير مما حضرني حال الإملاء مما تساهل أبو داود في السكوت عن تضعيفه » .

وأيضاً صنع مثل ذلك من النقد والبيان في « مختصر سنن أبي داود » الذي ألّفه قبل « الترغيب » دون أن ينبه على هذه الناحية من صنيع أبي داود .

ومن أجل أن سكوت أبي داود يُحتمل أن يكون مما تساهل فيه ، ترى العلماء المحققين إذا احتجوا بحديث سكت عليه أبو داود قالوا : سكت عليه أبو داود والمنذري ، كما تراه في مواضع من نصب الراية للزيلعي »(٦٧) .

ومن « نيل الأوطار »(٦٨) للشوكاني ، منها : « باب ما جاء في كراهية القزع . . » عقب الحديث الثالث .

ولذلك فإن المنذري يقول في مقدمة « ترغيبه »(٦٩) : وكل حديث عزوته إلى أبي داود وسكت عنه فهو كما ذكر أبو داود : لا ينزل عن درجة الحسن ، وقد يكون على شرط « الصحيحين » أو أحدهما .

ويقول الشوكاني : « وقد اعتنى المنذري رحمه الله في نقد الأحاديث المذكورة في « سنن أبي داود » ، وبيّن ضعف كثير مما سكت عنه ، فيكون ذلك خارجاً عما يجوز العمل به ، وما سكتا عليه جميعاً فلاشك أنه صالح للاحتجاج ، إلا في مواضع يسيرة قد نبهت على بعضها في هذا الشرح »(٧٠) .

وقال الشوكاني - أيضاً - : « وقد قدمنا أن جماعة من أئمة الحديث صرحوا بصلاحية ما سكت عنه أبو داود للاحتجاج »(٧١)

مسند أحمد :

وأما مسند الإمام أحمد فقد قال عنه شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في « منهاج السنة » : « ليس كل ما رواه أحمد في المسند وغيره يكون حجة عنده ، بل يروي ما رواه أهل العلم . وشرطه في المسند أن لا يروي عن المعروف بالكذب عنده وإن كان في ذلك ما هو ضعيف ، وشرطه في المسند أمثل من شرط أبي داود في سننه . وأما في كتب الفضائل فروى ما سمعه من شيوخه سواء كان صحيحاً أو ضعيفاً ، فإنه لم يقصد أن لا يروي في ذلك إلا ما ثبت عنده ، ثم زاد ابنه عبد الله على مسند أحمد زيادات ، وزاد أبو بكر القطيعي(٧٢) أحاديث كثيرة موضوعة فظن ذلك الجهال أنه من رواية أحمد وأنه رواها في المسند ، وهذا خطأ كبير »(٧٣) .

دفاع ابن حجر عن المسند :

وقد ألف شيخ الإسلام ابن حجر كتاباً في الدفاع عن المسند وبيان موقعه مِن الضعيف بدرجاته ، سماه « القول المسدّد في الذبّ عن المسند » قال في خطبته : « فقد ذكرت في هذه الأوراق ما حضرني من الكلام على الأحاديث التي زعم بعض أهل الحديث أنها موضوعة وهي في مسند أحمد ، ذّبا عن هذا التصنيف العظيم الذي تلقته الأمة بالقبول والتكريم وجعله إمامهم حجة يرجع إليه ، ويعوّل عند الاختلاف عليه[٧٤] ثم سرد الأحاديث التي جمعها العراقي وهي تسعة ، وأضاف إليها خمسة عشر حديثاً أوردها ابن الجوزي في الموضوعات وهي فيه ، وأجاب عنها حديثاً حديثاً .

قال السيوطي : وقد فاته أحاديث أخر أوردها ابن الجوزي وهي فيه وجمعتها في جزء سميته « الذيل الممهد » مع الذب عنها وعدتها أربعة عشر حديثاً[٧٥] .

وقال شيخ الإسلام في كتابة تعجيل المنفعة في رجال الأربعة : « ليس في المسند حديث لا أصل له إلا ثلاثة أحاديث أو أربعة ، منها حديث عبد الرحمن ابن عوف ، أنه يدخل الجنة زحفاً (وقد روى هذا الحديث في المسند عن السيدة عائشة رضى الله عنها مرفوعاً ، وقد ضعفه الإمام أحمد نفسه وقال عنه : « كذب منكر ») . قال شيخ الإسلام ابن حجر : والاعتذار عنه أنه مما أمر أحمد بالضرب عليه فترك سهواً ، أو ضرب وكتب من تحت الضرب ، وقال في كتابة « تجريد زوائد مسند البزار » : إذا كان الحديث في مسند أحمد لم تعزه إلى غيره من المسانيد ، وقال الهيثمي في زوائد المسند ، مسند أحمد أصح صحيحاً من غيره ، وقال ابن كثير : لا يوازي مسند أحمد كتاب مسند في كثرته وحسن سياقاته ، وقد فاته أحاديث كثيرة جداً[٧٦] .

ثانيها : عدم العمل به دون تفريق بين مجال وآخر ؛ لا في العقائد ولا في الأحكام ولا في الفضائل . حكاه ابن سيد الناس في عيون الأثر عن يحيى بن معين ، وقال أبو بكر بن العربي[٧٧] : « لا يعمل به مطلقاً لا في الحلال والحرام ولا في الفضائل ونحوها » .

مذهب البخاري ومسلم :

والظاهر أنه مذهب الإمام البخاري ؛ يدل على ذلك شرط البخاري في صحيحه ، وهو كذلك مذهب مسلم فقد شنّع على رواة الضعيف فقال في خطبه صحيحه[٧٨] : « فلولا الذي رأينا من سوء صنيع كثير ممن نصَّب نفسه محدَّثاً فيما يلزمهم من طرح الأحاديث الضعيفة ، والروايات المنكرة ، وتركهم الاقتصار على الأخبار الصحيحة ، مما نقله الثقات المعرفون بالصدق والأمانة ، بعد معرفتهم وإقرارهم بألسنتهم أن كثيراً مما يقذفون به إلى الأغبياء من الناس ، هو مستنكر عن قوم غير مرضيين ممن ذم الرواية عنهم أئمة الحديث ، لما سُهل علينا الانتصاب لما سألت من التمييز والتحصيل ؛ ولكن من أجل ما أعلمناك من نشر القوم الأخبار المنكرة ، بالأسانيد الضعاف المجهولة ، وقذفهم بها إلى العوام الذين لا يعرفون عيوبها ، خفّ على قلوبنا إجابتك إلى ما سألت » ، وهذا باعتبار الرواية سبيلا إلى العمل .

مذهب ابن حزم وأبي شامة وغيرهما :

وهو مذهب ابن حزم من الظاهرية حيث قال في الملل والنحل : « ما نقله أهل المشرق والمغرب أو كافة عن كافة ، أو ثقة عن ثقة ، حتى يبلغ إلى النبي ﷺ إلا أن في الطريق رجلاً مجروحاً بكذب أو غفلة ، أو مجهول الحال ، فهذا يقول به بعض المسلمين ، ولا يحل عندنا القول به ولا تصديقه ، ولا الأخذ بشيء منه »[٧٩] .

ويقول به أبو شامة وهو من الشافعية[٨٠] ، وممن منع العمل به كذلك الشهاب الخفاجي والجلال الدواني[٨١] .

ويذكر الأستاذ الدكتور يوسف القرضاوي في مقدمته للمنتقى من كتاب الترغيب والترهيب للمنذري أن من المعاصرين الذين يقولون بهذا الشيخ شاكر ، والشيخ الألباني[٨٢] ، يقول العلامة الشيخ شاكر في تعليقه على « الباعث الحثيث » لابن كثير – بعد ذكر ما أجازه بعضهم من رواية الضعيف من غير بيان

ضعفه بشروطه - : والذي أراه أن بيان الضعف في الحديث الضعيف واجب على كل حال ، لأن ترك البيان يوهم المطلع عليه أنه حديث صحيح ، خصوصاً إذا كان الناقل من علماء الحديث الذين يرجع إلى قولهم في ذلك ، وأنه لا فرق بين الأحكام وبين فضائل الأعمال ونحوها في عدم الأخذ بالرواية الضعيفة ، بل لا حجة لأحد إلا بما صحّ عن رسول الله ﷺ صحيح أو حسن » .

ثالثها : العمل به بشروط :

وهذه الشروط تتعدد بتعدد ما يراه أصحاب هذا الحكم - كما سترى . فمنها شروط في مجالات العمل ، ومنها شروط في درجة الضعف ، ومنها شروط في الذي يعمل به ، وسنتناول كل شرط مع بيان رأينا فيه .

الشروط في المجالات :

فأما الشروط في المجالات فقد اشترط الأئمة الذين قالوا بهذا الحكم أن يكون مجال عمله فضائل الأعمال ، مع تحقق الشروط الأخرى التي سنذكرها بعد قليل .

فيقول ابن عبد البر : « أحاديث الفضائل لا يحتاج فيها إلى ما يحتج به » .

ويقول الحاكم : « سمعت أبا زكريا العنبري يقول : « الخبر إذا ورد لم يحرم حلالا ، ولم يحل حراماً ، ولم يوجب حكماً ، وكان في ترغيب أو ترهيب ، أغمض عنه وتُسوهِل في رواته » . ولفظ ابن مهدي فيما أخرجه البيهقي في المدخل : « إذا روينا عن النبي ﷺ في الحلال والحرام والأحكام ، شدَّدنا في الأسانيد ، وانتقدنا في الرجال ، وإذا روينا في الفضائل والثواب والعقاب ، سهلنا في الأسانيد وتسامحنا في الرجال » ، ولفظ أحمد في رواية الميموني عنه : « الأحاديث الرقائق يحتمل أن يتساهل فيها حتى يجيء شيء فيه حكم . وقال في رواية عباس الدوري عنه : « ابن إسحاق رجل تكتب عنه هذه الأحاديث » يعني المغازي ونحوها - وإذا جاء الحلال والحرام أردنا قوماً هكذا - وقبض أصابع يده الأربع »[٨٣] .

المراد بفضائل الأعمال :

والمـراد بفضائل الأعمال التي نص عليها في أقوال الأئمة - هنا - الأعمال الفاضلة الثابتة قبل بالأحاديث الصحيحة ، بمعنى أنه إذا ورد حديث ضعيف دال على ثواب مخصـوص من الأعـمال الثـابتـة قبل ، فإن أصل العمل ثابت استحباباً من دليل آخر ، ولم يثبت بالضعيف إلا الثواب المرتب على هذا العمل ، وحينئذ لم يثبت حكم شرعي بالحديث الضعيف[٨٤] .

أهمية هذا المجال :

فهل يفهم من تقسيم العلماء المجالات إلى عقائد وفضائل أعمال وتخصيص الضعيف بالفضائل فحسب عدم أهمية هذا المجال ؟ إذا فهم هذا فليس الفهم صحيحاً ؛ لأن الفضائل تتصل بالأحكام ، وتتصل بالعقائد في ترابط لا يقبل الانفصال ، وتأسيساً على هذا الترابط الذي يدركه كل من يقرأ نصوص القرآن الكريم والسنة الصحيحة فإن هذا المجال لا ينبغي أن يستعمل معه إلا ما صح أو حسن عن النبي ﷺ .

شرط عدم شدة ضعف الحديث والدخول تحت أصل عام :

ولـذلـك اشـترط القـائلون بالشرط السـابق شروطاً أخرى تتعلق بدرجة الضعيف ففي « الدر المختار »[٨٥] : « شرط العمل بالحديث الضعيف : عدم شدة ضعفه ، وأن يدخل تحت أصل عام . . . »[٨٦] .

وذكر شيخ الإسلام ابن حجر الشروط التي تتعلق بدرجة الضعف وكذلك بمن سيعمـل بالضعيف في ثلاثة : أحدها : أن يكون الضعف غير شديد ، فيخـرج من انفـرد من الكـذابين والمتهمين بالكذب ومن فحش غلطه ، نقل العلائي الاتفاق عليه .

الثاني : أن يندرج تحت أصل معمول به . الثالث : أن لا يعتقد عند العمل به ثبوته بل يعتقد الاحتياط[٨٧] .

كما اشترط كذلك للعمل بالضعيف ألا يعارضه دليل آخر أقوى منه[٨٨] .

فيشترط الأستاذ الدكتور يوسف القرضاوي بالإضافة إلى الشرط السابق ألا يعارض بدليل أقوى منه » .

عدم الاشتمال على مبالغات :

وشرطا آخر هو : ألا يشتمل على مبالغات وتهويلات يمجها العقل أو الشرع أو اللغة »[٨٩] .

ما نراه في ذلك :

وبعد ذكر هذه الشروط التي حاول بها العلماء أن يجنبوا دين الله سبحانه أثر ما ضعف من حديث فإن الذي يستريح له القلب ويقنع به العقل هو الاستغناء بالحديث الصحيح والحسن لذاته في جميع المجالات ؛ ففيها الكفاية من جهة الأحكام ، ومن جهة فضائل الأعمال ، وهذا يجنبنا شيوع الضعيف بين الناس ، فقد يُنسى ضعفه ، بل قد يستنبط من الضعيف حكم شرعي بعد شيوعه واستقراره في قلوب الناس ونسيان ضعفه ، وقد يبعد هذا الاستنباط عن المفاهيم الصحيحة التي تؤسسها الأحاديث الصحيحة والحسنة مع كتاب الله العزيز[٩٠] .

مع التماس العذر - بماشرحناه من معاني الضعف ودرجاته - للأئمة الذين أجازوا العمل بالضعيف حيث أوردوه بشروطه وبينوا حالاته ، وتعقبهم العلماء في ذلك .

ويؤنسني في هذا الاتجاه في الاكتفاء بالصحاح الإمام مسلم رحمه الله في قوله عن رواية الضعيف باعتبارها دليلا على العمل :

« مع أن الأخبار الصِّحاح من رواية الثقات ، وأهل القناعة ، أكثر من أن يُضطر إلى نقل من ليس بثقة ولا مقنع ، ولا أحسب كثيراً ممن يعرج من الناس على ما وصفنا من هذه الأحاديث الضعاف ، والأسانيد المجهولة ، ويعتد بروايتها بعد معرفته بما فيها من التوهن والضعف ، إلا أن الذي يحمله على روايتها والاعتداد بها إرادة التكثر بذلك عند العوام ، ولأن يقال ما أكثر ما جمع فلان من الحديث ، وألف من العدد . ومن ذهب في العلم هذا المذهب ، وسلك هذا الطريق ، لا نصيب له فيه ، وكان بأن يسمى جاهلاً أولى من أن ينسب إلى علم »[٩١] .

كما يدعم هذا الرأي من الوجهة العملية الأستاذ الدكتور يوسف القرضاوي وهو يقدم « للمنتقى من الترغيب والترهيب » بقوله : « إن الشروط الثلاثة التي اشترطها الذين أجازوا رواية الضعيف في الترغيب والترهيب والرقائق ونحوها ، لم تراع - للأسف - من الناحية العملية ، فأكثر الذين يشتغلون بأحاديث الزهد والرقائق ، لا يميزون بين الضعيف ، وشديد الضعف ، ولا يدققون في أن يكون الحديث مندرجاً تحت أصل شرعي ثابت بالقرآن ، أو بصحيح السنة ، بل ربما يغلب عليهم الشغف بما كان فيه إثارة وإغراب ، ولو كان منكراً شديد النكارة ، أو تلوح عليه دلائل الوضع[٩٢] .

كما يشير إلى أهمية أحاديث الرقائق والفضائل وارتباطها بالأعمال ونسبها فيقول : « إن أحاديث الرقائق والترغيب والترهيب - وإن كانت لا تشتمل على حكم يحلل أو يحرم - نجدها تشتمل على شيء آخر ، له أهميته وخطورته ، وإن لم يلتفت إليه أئمتنا السابقون ، وهو ما يترتب عليها من « اختلال النسب » التي وضعها الشارع الحكيم للتكاليف والأعمال ، فلكل عمل - مأمور به أو منهى عنه - وزن أو « سعر » معين في نظر الشارع بالنسبة لغيره من الأعمال ، ولا يجوز لنا أن نتجاوز به حدّه الذي حدَّه له الشارع ، فنهبط به عن مكانته ، أو نرتفع به فوق مقداره .

ومن أشد الأمور خطراً إعطاء قيمة لبعض الأعمال الصالحة أكبر من حجمها وأكثر مما تستحقه ، بتضخيم ما فيها من ثواب ، حتى تطغي على ما هو أهم منها وأعلى درجة في نظر الدين .

وفي مقابل ذلك إعطاء أهمية لبعض الأعمال المحظورة ، وتضخيم ما فيها من عقاب بحيث تجوز على غيرها .

وقد ترتب على التهويل والمبالغات في الوعد بالثواب ، والوعيد بالعقاب : تشويه صورة الدين في نظر المثقفين المستنيرين ، حيث ينسبون هذا الذي يسمعونه أو يقرؤونه إلى الدين نفسه ، والدين منه براء .

وكثيراً ما أدت هذه المبالغات - وخصوصاً في جانب الترهيب - إلى نتائج عكسية واضطرابات نفسية ، وكثيراً ما بغّض هؤلاء المبالغون رب الناس إلى الناس ، ونفروهم منه ، وأبعدوهم عن رحابه .

والواجب أن نبقى الأعمال على مراتبها الشرعية ، دون أن نقع في شرك المبالغات التي تشدّنا إلى أحد طرفي الإفراط والتفريط ؛ كما قال علي بن أبي طالب رضي الله عنه : « عليكم بالنمط الأوسط »[٩٣] .

الخـاتمة

وبعد دراسة المباحث التي تضمنها هذا البحث في « الحديث الضعيف : أحكام روايته والعمل به » نوجز أهم النتائج فيما يلي : -

- يذكر الإمام ابن تيمية رحمة الله أن الحديث الضعيف الذي قيل عنه إنه خير من الـرأي إنـما يراد به الحسن ، وأن التقسيم قبل الترمذي للحديث إما صحيح ، وإما ضعيف .

وأثبت البحث أن مصـطلح « الحسن » استُعمـل قبل الترمذي في وصف « الحديث » وكذلك « الراوي » .

وأن الضعف المقـدم على القياس في قول الإمـام ابن تيمية رحمـه الله هو الضعف اليسـير الذي يقترب من الحسن والذي يقوى إلى درجة الحسن لغيره بتعدد طرقه .

ليس الضعف حالة واحدة ، وإنما يتنوع وفق حالة الشروط المطلوبة في وجود بعضها وتخلف البعض ، وفي درجة هذا الوجود أو التخلف .

- تتبع « الحاكم » أو هي الأسانيد للرجال والبلاد لترجيح بعض الأسانيد على بعض ، وتمييز ما يصلح للاعتبار مما لا يصلح .

- من الضعيف ما يحمل اللقب العام ، ومنها ماله لقب خاص به .

- درجات الضعيف : الضعيف المنجبر الضعف بمتابعة أو شاهد وهو إلى الحسن أقرب ، وقد أفرد « ابن الجوزي » شبيهاً به سماه « المضعّف » .

٢ - الضعيف المتوسط الضعف .

٣ - الضعيف الشديد الضعف .

٤ - الموضوع .

- الصفات التي تقبل الجبر والتقوية كحفظ الراوي ، والإرسال أو جهالة رجال تجعل الضعيف صالحاً للتقوية إذا جاء من وجه آخر وأما الضعيف الذي يعود إلى ضعف العدالة فإن هذا لا يؤثر فيه موافقة غيره .

- تقسيمات الضعيف تدل على دقة علماء الحديث ، ويتبع تعدد التقسيم تعدد الأحكام .

- من أحكام الرواية : إذا كان الضعف يتعلق بالإسناد فيخصص الراوي ذكر الضعف للإسناد ؛ لأن المتن قد يكون له سند آخر صحيح .

- تضعيف الرجال وتوثيقهم أمر اجتهادي .

- رواية الضعيف بغير إسناد لا تجوز إلا بصيغة من صيغ التمريض .

- لا يجاب عن المشكل إذا كان ضعيفاً .

- لا يلزم من عدم الصحة أن يكون موضوعاً .

- رواية بعض الأئمة عن الضعفاء تكون لغايات منها :

معرفة الضعيف لئلا يلتبس عليهم أو على غيرهم .

يكتب الحديث الضعيف ليعتبر ، أو يستشهد ولا يحتج به على انفراده .

- تدوين العلماء للضعيف وتحذيرهم للناس منها .

- تتعدد أحكام العمل بالضعيف لتعدد الأنواع .

- الاتجاه الأول : القبول والعمل به ، ومع هذا الاتجاه الإمام أحمد وأبو داود .

ثانيها : عدم العمل به دون تفريق بين مجال وآخر ، وهذا مذهب البخاري ومسلم وابن حزم وأبي شامة وغيرهم ، ويقول به الشيخ شاكر والشيخ الألباني .

ثالثها : العمل به بشروط : منها : شروط في المجالات فاشترط القائلون بهذا أن يكون مجال عمله فضائل الأعمال مع تحقق الشروط الأخرى .

- المراد بفضائل الأعمال - الأعمال الفاضلة الثابتة من قبل بالأحاديث الصحيحة .

- الفضائل لا تقل أهمية عن الأحكام وبقية المجالات لما بين هذه المجالات من ترابط .

- من الشروط عدم شدة ضعف الحديث - والدخول تحت أصل عام ، وألا يعارض بدليل أقوى ، وعدم اشتماله على مبالغات . وأما شرط العامل فعدم اعتقاد ثبوته .

- والذي يستريح له القلب ويقنع به العقل الاستغناء بالحديث الصحيح والحسن في جميع المجالات لما ذكرناه من أسباب ذلك ، مع التماس العذر للأئمة الذين أجازوا العمل بالضعيف بالوصف الذي ذكر ، ويدعم الإمام مسلم ما ذهبنا إليه وينص على ذلك ، كما يرى الأستاذ الدكتور يوسف القرضاوي هذا الاتجاه ويدعمه عملياً في ذكر أحكام الرواية باعتبارها دليلاً على العمل .

الهوامش

(١) رواه البخاري ومسلم ، وغيرهما ، وقد روى عن كثير من الصحابة في الصحاح والسنن والمسانيد وغيرها حتى بلغ مبلغ التواتر . انظر المنتقى ١ / ٣٣ حديث ٦٢ .
(٢) تدريب الراوي / ٦٢ .
(٣) المرجع السابق / ٦٣ .
(٤) شرح نخبة الفكر / ٤٢ .
(٥) تدريب الراوي ١٧٩ ، وقواعد التحديث ١٠٨ .
(٦) المرجع السابق ١٧٩ .
(٧) قواعد التحديث عن منهاج السنة ١١٨ .
(٨) قواعد في علوم الحديث ١٠١ .
(٩) الجرح والتعديل لابن أبي حاتم ١/١ : ١٤٨ . وانظر قواعد في علوم الحديث ١٠٥ .
(١٠) الجرح والتعديل ٣/٢ : ٢٥٣ .
(١١) التقييد والإيضاح / ٨ .
(١٢) قواعد في علوم الحديث ١٠٥ .
(١٣) الجرح والتعديل لابن أبي حاتم ٢/٢ : ٨٧ .
(١٤) عيون الأثر ١/١٠ .
(١٥) انظر هامش قواعد في علوم الحديث ١٠٤ .
(١٦) انظر هامش قواعد في علوم الحديث ١٠٢ .
(١٧) انظر تدريب الراوي ١٧٩ .
(١٨) تدريب الراوي ١٨٠ ، وقواعد التحديث ١٠٨ .
(١٩) انظر تدريب الراوي ١٨٠ و ١٨١ .
(٢٠) انظر هامش قواعد في علوم الحديث ١٠٠ .
(٢١) انظر هامش تدريب الراوي ١٨١ . وانظر قواعد في علوم الحديث ١٠٨ .
(٢٢) الموضوعات لابن الجوزى ١/٣٢ - ٣٥ .
(٢٣) قواعد في علوم الحديث ١١٥ .
(٢٤) شفاء السقام لتقي الدين السبكي / ١١ .
(٢٥) شفاء السقام لتقي الدين السبكي / ١١ .
(٢٦) قواعد في علوم الحديث / ٨٢ .
(٢٧) اختصار علوم الحديث / ٤٣ .
(٢٨) قواعد في علوم الحديث / ٨٢ .
(٢٩) تدريب الراوي ١٧٦ و ١٧٧ .

(٣٠) الميزان ١/ ٦٨ .
(٣١) انظر قواعد في علوم الحديث / ٨٢ .
(٣٢) قواعد التحديث ١٠٩ .
(٣٣) المرجع السابق / ١١٠ .
(٣٤) المرجع السابق ١١٠ .
(٣٥) تدريب الراوي / ٢٩٦ وانظر قواعد التحديث ١٢١ .
(٣٦) انظر قواعد في علوم الحديث / ٩٥ .
(٣٧) هذا الخبر لا يصح لأن الزهري توفى سنة ١٢٤هـ وقد حكى هذا الخبر في مجلس الرشيد ، فوفاه الزهري قبل ولادة الرشيد حيث ولد سنة ١٤٨هـ وكذلك أبو حازم قد توفى قبل ولادة الرشيد ، وقد وقع في ذلك الخطأ القرافي في شرح تنقيحه فقلده السيوطي - انظر هامش ٢٧٧ من تدريب الراوي .
(٣٨) تدريب الراوي ٢٩٧ .
(٣٩) المرجع السابق / ٢٩٧ .
(٤٠) انظر رفع الملام عن الأئمة الأعلام ١٥ و ١٦ .
(٤١) قواعد في علوم الحديث / ٥٠ .
(٤٢) المرجع السابق / ٥٠ .
(٤٣) كنز العمال ٦/ ٤٠١ .
(٤٤) سنن الترمذي ١٣/ ١٧١ .
(٤٥) قواعد في علوم الحديث / ٥١ و ٥٢ .
(٤٦) سنن الترمذي ٢/ ١٤٠ .
(٤٧) انظر قواعد في علوم الحديث / ٥٢ .
(٤٨) تذكرة الحفاظ ١/ ١ .
(٤٩) انظر قواعد في علوم الحديث / ٥٤ .
(٥٠) انظر تدريب الراوي / ٢٩٧ .
(٥١) المنتقى من كتاب الترغيب ١/ ٥٢ .
(٥٢) قواعد التحديث / ١٢١ و ١٢٢ .
(٥٣) انظر قواعد التحديث / ١٢٢ .
(٥٤) انظر قواعد التحديث / ١٢٢ .
(٥٥) المرجع السابق / ١٢٣ .
(٥٦) جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر / ٣٨ .
(٥٧) قواعد التحديث / ١١٦ .
(٥٨) صحيح مسلم بشرح النووي ١/ ٦٠ .

(٥٩) انظر صفحة (د) من مقدمة المقاصد الحسنة .

(٦٠) انظر مقدمة ابن الصلاح بشرح العراقي / ١١٣ وانظر الوسيط في علوم ومصطلح الحديث ٣٧٧ .

(٦١) قواعد التحديث / ١١٣ .

(٦٢) قواعد التحديث / ١١٧ و ١١٨ .

(٦٣) المرجع السابق / ١١٨ .

(٦٤) النكت على مقدمة ابن الصلاح - مخطوط - وانظر قواعد في علوم الحديث / ٨٥ ، وقد قدمها فضيلة الأستاذ المحقق الشيخ عبد الفتاح أبو غدة .

(٦٥) وانظر هامش قواعد في علوم الحديث / ٨٥ و ٨٦ .

(٦٦) الترغيب والترهيب ١ / ٥ .

(٦٧) نصب الراية ١ / ١٤ و ١٧ و ٧٦ و ١٢٣ - و ٢ / ١٤٠ ، وفيه : « سكت عنه أبو داود ، ثم المنذري في « مختصره » فهو صحيح عندهما ، قال النووي في « الخلاصة » : إسناده حسن » ، في كتاب الصلاة باب النوافل أحاديث النافلة قبل المغرب ٢ / ١٤٠ .

(٦٨) نيل الأوطار ١ / ١٥٥ و ٢٥٧ و ٢٧٧ و ٢ / ٩٨ وفيه : « الحديث إسناده حسن وقد سكت عنه أبو داود والمنذري لذلك ورجال إسناده عند أبي داود ثقات وأما عند النسائي فشيخه فيه مقال والبقية ثقات » نيل الأوطار ١ / ١٥٥ حديث ٣ .

(٦٩) الترغيب والترهيب ١ / ٥ .

(٧٠) نيل الأوطار ١ / ١٢ في أواخر المقدمة .

(٧١) نيل الأوطار « باب قراءة سورتين في كل ركعة عقب الحديث الثالث ٢ / ١٩٣ .

(٧٢) هو أحمد بن جعفر بن حمدان مسند العراق في عصره سكن قطيعة الدقيق فنسب إليها توفي سنة ٣٦٨هـ عن خمس وتسعين سنة - انظر هامش الفضل المبين على عقد الجوهر الثمين / ٢٨٦ .

(٧٣) الفضل المبين على عقد الجوهر الثمين / ٢٨٦ و ٢٨٧ .

(٧٤) القول المسدد في الذب عن المسند / ٢ .

(٧٥) تدريب الراوي / ١٧٢ .

(٧٦) المرجع السابق / ١٧٣ .

(٧٧) هو الإمام الحافظ أبو بكر محمد بن عبد الله بن محمد الأشبيلي ولد سنة ثمان وستين وأربعمائة ، بلغ مرتبة الاجتهاد وصنف في الحديث والفقه والأصول وعلوم القرآن والأدب والنحو والتواريخ وتوفي بالعدوة بفاس سنة ثلاث وأربعين وخمسمائة - وانظر الوسيط / ٢٧٨ وهو من المالكية .

(٧٨) صحيح مسلم ١ / ٣٣ .

(٧٩) وانظر قواعد التحديث / ١١٣ .

(٨٠) انظر المنتقى ١ / ٥٨ .

(٨١) انظر هامش تدريب الراوي / ٢٩٩ .
(٨٢) المنتقى ١/٥٨ .
(٨٣) انظر قواعد التحديث / ١١٣ و ١١٤ .
(٨٤) الوسيط / ٢٧٧ .
(٨٥) الدر المختار ١/٨٧ .
(٨٦) انظر قواعد في علوم الحديث / ٩٤ .
(٨٧) تدريب الراوي / ٢٩٨ و ٢٩٩ .
(٨٨) الوسيط / ٢٧٨ .
(٨٩) المنتقى ١/٦٦ .
(٩٠) انظر علوم الحديث د . صبحي الصالح / ٢١٢ .
(٩١) صحيح مسلم ١/٥٩ .
(٩٢) المنتقى ١/٥٨ و ٥٩ .
(٩٣) المنتقى من كتاب الترغيب والترهيب للمنذري ١/٦٠ و ٦١ .

الحاسوب في خدمة السنة النبوية المطهرة

أحمد شرف الدين أحمد
قسم نظم المعلومات ـ كلية علوم الحاسب والمعلومات
جامعــة الملك سعود

الخلاصة :

يتناول هذا البحث الدراسات والأعمال التى تمت للإفادة من تقنية المعلومات لخدمة السنة النبوية المطهرة وذلك بالشرح والتحليل والنقد مع تحديد المشكلات والعوائق التي تحول دون الاستفادة الكاملة والمثلى من امكانات الحاسوب في هذا المجال مع اقتراح بعض الحلول اللازمة .

مقدمة :

الحمد لله رب العالمين حمداً يليق بكماله وجلاله وصلاة وسلاماً على أفضل المرسلين وخاتم الأنبياء سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين أما بعد :

فقد من الله على عباده بأن أنزل القرآن الكريم منهاجاً للحياة ونوراً وهدايةً . فكان معجزة رسول الله ﷺ الكبرى وكانت سنته ﷺ مفصلة للكتاب شارحة له بل ومشرعة أيضا . قال تعالى : ﴿ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ (النحل ٤٤) وقال ﷺ : « ألا إني أوتيت الكتاب ومثله معه . . . . » (أخرجه أبو داود في كتاب السنة باب ما جاء في لزوم السنة) .

وقد تكفل الله سبحانه تعالى بحفظ كتابه العزيز ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَـٰفِظُونَ ﴾ (الحجر : ٩) . فجند له من اصطفاهم من عباده لخدمة كتابه العزيز على مدى الزمن تلاوة وحفظاً ودراسة ، وعنيت الأمة الإسلامية كذلك برواية الحديث النبوي الشريف وحفظه وبالغوا في التحقق من صحة الأخبار ووضعوا لذلك الأسس والقواعد التى تحكم قبول الخبر من رده حتى تمنى علماء التاريخ المعاصرون أن لو توفر للتاريخ أسلوباً علمياً مثلما توافر للسنة النبوية الشريفة .

وقد مر تدوين السنة بمراحل عديدة يمكن الرجوع إليها في مظانها سواء في المراحل المبكرة في عصر النبي ﷺ وصحابته رضوان الله عليهم أو ما تلا ذلك . غير أن إفراد علم مصطلح الحديث بالتأليف كان في كتاب « المحدث الفاصل بين الراوي والواعي » الذي وضعه القاضي أبو محمد الحسن بن عبدالرحمن بن خلاد الرامهرمزي المتوفي سنة ٣٦٠ هـ . ثم تلاه بعد ذلك نخبة من العلماء مثل الحاكم (توفى سنة ٤٠٥ هـ) في « معرفة علوم الحديث » ، الخطيب البغدادي (توفى سنة ٤٦٣ هـ) في « الكفاية في قوانين الرواية » ويعتبر كتاب علوم الحديث والمشهور بين الناس باسم مقدمة ابن الصلاح والذي صنفه أبو عمرو عثمان بن عبدالرحمن الشهرزوري والمشهور بابن الصلاح (توفى سنة ٦٤٣ هـ) من أجود

ما كتب في علوم الحديث إذ استفاد ممن سبقه فجمع ما تفرق في كتبهم وقد جمع في كتابه خمسة وستين باباً من أبواب علم الحديث [١] وزادها شيخ الإسلام السيوطي(توفى ٩١١ هـ) إلى ثلاثة وتسعين علماً في كتابه [تدريب الراوي على تقريب النواوي] ومازالت المؤلفات في عصرنا تتناول هذا العلم الشريف بين المطولات والمختصرات والمنظوم والمنثور [٢ - ٤] .

ولم تسلم السنة الشريفة من الهجوم عليها سواء من المستشرقين غير المنصفين أو ممن تبعهم من أبناء المسلمين ، فكان التشكيك في الحجية ، وكان التشكيك في الصحة والنقل ، وكان التشكيك في الرواة ، خاصة المكثرين في الرواية من الصحابة ، وأبي هريرة رضى الله عنه على وجه الخصوص ، وكان التشكيك في التدوين ، وكان التشكيك في حدود ما يجب الالتزام به من السنة وهكذا . . .

وقد تصدى لهذه الافتراءات علماء أجلاء على مدى التاريخ يردون كيد الكائدين والمشككين والحمد لله رب العالمين . ومن الأمور التى تدل على اهتمام هذه الأمة في وقتنا الحاضر بالسنة وعلومها كثرة المراكز التى أنشئت في مختلف البلاد الإسلامية خصيصاً لخدمة السنة النبوية الشريفة ، ومنها على سبيل المثال مركز السنة والسيرة بالأزهر الشريف في مصر ، مركز بحوث السيرة والسنة في قطر ، مركز خدمة السنة والسيرة النبوية بالمدينة المنورة ، مركز معلومات السنة النبوية التابع لجامعة الأزهر بالقاهرة (مركز صالح كامل)كماتعددت المؤتمرات العالمية للسيرة والسنة النبوية [٥ - ٧] .

وقد يتساءل البعض عن مجالات خدمة السنة المطهرة باستخدام تقنيات المعلومات وقد يتعجب بعضهم - لكثرة ما يجد من مصنفات الأولين - عما إذا كان بالإمكان إضافة المزيد لما هو موجود في المكتبة الحديثيه فعلاً وهي عامرة ذاخرة بالنفيس من المؤلفات من أجزاء وصحاح ومسانيد ومعاجم وغيرها من المصنفات العظيمة وهنا لابد لنا أولا من إيضاح النقاط الأساسية التالية :

١ - لقد خدم سلفنا الصالح وعلماؤنا الأجلاء السنة بما توافر لديهم من إمكانات وأدوات بحسب زمانهم ومن حق السنة علينا ومن واجبنا تجاهها أن نخدمها

بما توافر لدينا من إمكانات وأدوات وآليات لم تكن تخطر لنا ـ فضلا عنهم ـ على بال ، ومن نافلة القول أن نبين أن التطور في مجال الحاسبات وتقنيات المعلومات يسير بخطى سريعة حثيثة . وإذا كانت هذه الآليات قد طوعت لخدمة العلوم المختلفة ـ بل وغير العلوم ـ فإن خدمة العلوم الشرعية ـ والسنة على وجه الخصوص ـ أولى .

٢ ـ على مدى الزمن ونتيجة لظروف عديدة ـ ليس هنا مجال بسطها ـ قد فُقد بعضُ ما صنف سلفنا الصالح وبالتالي ، فليس كل ما صنفه الأولون وصل إلينا ، بل إن منه ما فقد كليا ، ومنه مافقد جزئياً ، ومنه من لم تسلم مخطوطاته من التصحيف . وتطويع تقنية المعلومات لخدمة السنة مفيد في هذا الخصوص .

٣ ـ إن الأعمال التي قام بها علماؤنا الأجلاء وسلفنا الصالح متناثرة هنا وهناك ، نعم كانت هناك محاولات إنشاء موسوعات حديثة مثل تلك التى قام بها شيخ الإسلام الإمام السيوطي رحمه الله ولكن هل استوعبت كل ما روي عن النبى ﷺ ؟ وهل تم نقد أسانيدها وتمحيصها واحداً واحداً ؟ وهل تم فحص متنها ؟ والإجابة على ما سبق هي لا .

٤ ـ إن هناك أنواعاً عديدة من المستفيدين (Users) من مصادر السنة النبوية الشريفة ولكل متطلباته ويمكن إجمالهم على النحو التالي :

- علماء الحديث المتخصصون في شتى علوم الحديث .
- الفقهاء والمفسرون وغيرهم من المشتغلين بالعلوم الشرعية من غير علماء الحديث .
- الدعاة والوعاظ .
- المثقفون وطلاب العلم بصفة عامة .
- المسلم العادي .
- العلماء في المجالات غير الشرعية كعلماء الفيزياء والطب والنفس والاجتماع والاقتصاد وغيرهم .

- غير العـرب من المسلمـين من الفئات السابقة والذين لا يستطيعون القراءة بالعربية .
- غير المسلمين من الذين يريدون الاطلاع على ما ورد عنه ﷺ .

لكل من هؤلاء متطلباته الخاصة من مصادر السنة والتي تختلف عن متطلبات الآخرين وبديهي أنّ ما قام به السلف لا يخدم كل هذه الفئات بصورة مباشرة .

٥ - إن هناك أموراً كثيرة في مجال السنة لم يتناولها الأولون أو اختلفوا فيها أو سكتوا عنها وهم بذلك يفسحون لنا المجال للاجتهاد ومحاولة الإتمام فمثلا :
- تجميع المرويات من شتى المصادر وتصنيفها بتصنيفات مختلفة لم تكن لتخـطر على بال مثل التصنيف الزمني أو المكاني أو استخراج أسانيد الكتب المختلفة .
- استخدام الوسائط المتعددة (Multi-media) في مجال السنة حيث يمكن إصدار الخرائط - الصور - الصوت المرتبطة مع نصٍّ ما في وقت واحد .
- اختـلاف العلماء في الحكم على الأحاديث وعلى الرجال وسكوتهم عن البعض كل هذا مما يمكن الاستفادة من الموسوعة الحديثية فيه للوصول - إن أمكن - إلى رأي هو أدنى للصواب .

٦ - ظهور مسائل فيما يتعلق بالسنة لم تكن موجودة من قبل مثل الإعجاز العلمي في السنة النبوية المطهرة ومباحثها المختلفة مما لم يكن معلوماً من قبل .

وقد بدأت محاولات استخدام تقنية الحاسبات الإلكترونية ونظم المعلومات - على وجه الخصوص - في مجال العلوم الشرعية في بداية السبعينات من هذا القرن وحظيت السنة النبوية المطهرة بالنصيب الأوفى في هذا المجال مقارنة بغيرها من العلوم الشرعية ولعل هذا مرده إلى ما يلي :

١ - كثرة الهجوم الذي تعرضت له السنة من أعداء الإسلام فكان في هذا تحفيزاً للهمم للذب عن السنة وباستخدام أحدث وسائل العصر : الحاسوب .

٢ ـ كثرة وتشعب المصنفات في مجال السنة وتعدد مصادرها ، إذ من المعروف أنه لم يمكن إلى الآن جمع السنة كلها في مصنف واحد هذا مع الاعتراف بوجود بعض المحاولات الجادة التى بذلت في هذا الشأن مثل جمع الجوامع أو الجامع الكبير للإمام السيوطي .

٣ ـ صعوبة البحث عن حديث معين في كتب السنة بل أحيانا في كتاب معين وهناك أمثلة عديدة لذلك فقد يضطر الباحث المتخصص إلى أن يقضي عدة أيام لتخريج حديث واحد معين . وذلك بالرغم من وجود كتب الأطراف والمعاجم .

٤ ـ قصور كتب الفهرسة الموجودة حاليا للحديث الشريف ، وهو قصور يعرفه المشتغلون بهذا العلم مثل المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي الشريف [٨] .

٥ ـ هناك مجالات واسعة للعمل في مجال السنة والذي يستطيع الحاسوب أن يؤدي فيها دوراً بارزاً ـ كما سنبين في ثنايا هذا البحث إن شاء الله . إذ أن تشعب وتنوع علوم الحديث مع تكاملها وارتباطها بعضها ببعض يجعل لاستخدام الحاسوب مزايا واضحة .

٦ ـ وجود مراكز عديدة في البلاد الإسلامية المختلفة والتى أنشئت خصيصاً لخدمة السنة النبوية الشريفة ، ومن الطبيعى أن تحاول هذه المراكز الاستفادة من التقنيات الموجودة .

وفي هذا البحث سنتناول ـ إن شاء الله تعالى ـ بالشرح والتحليل والنقد الأبحاث والمجهودات التى تمت على مستوى العالم ـ مما وقفتُ عليه ـ لخدمة السنة النبوية المطهرة باستخدام الحاسوب وتقنية المعلومات . ويحتوي هذا البحث ـ إضافة لهذه المقدمة ـ على أربعة فصول أخرى بالإضافة إلى الخاتمة .

ففي الفصل الأول نتعرض إلى الأبحاث التى تناولت استخدام الحاسوب في خدمة السنة النبوية المطهرة خاصة الأبحاث ذات الصبغة الأكاديمية والتى تعني بالتنظير بصفة أساسية . أما في الفصل الثاني فنتناول الأعمال التي طورت في

هذا المجال سواء التى قامت بها جهات حكومية أو شركات تجارية أو أفراد . أما الفصل الثالث فإنه تفصيل للمشاكل والقضايا التى أثيرت في هذا المضمار مع نقدها واقتراح حلها . أما الفصل الرابع والأخير فنتعرض لاتجاهات الابحاث المستقبلية لخدمة السنة النبوية المطهرة باستخدام الحاسوب وتقنية المعلومات وذلك ضمن الخاتمة والتوصيات .

الأبحاث والدراسات

سنتناول في هذا الفصل ـ إن شاء الله ـ الأبحاث والدراسات التى تمت لتطويع الحاسب وتقنية المعلومات لخدمة السنة النبوية المطهرة . ونعني الأبحاث والدراسات الأكاديمية والتى اهتمت بالتنظير وإنشاء البنى الأساسية اللازمة وتطوير الخوارزميات في المقام الأول وسوف يكون تناولنا لهذه الأبحاث والدراسات على النحو التالي :

* الإشارة إلى البحث أو الدراسة وتقديم موجز لها .
* تحديد أهداف الدراسة والوسائل التى اتبعت لتحقيقها .
* نقد الدراسة مع بيان أوجه القوة فيها وأوجه القصور ـ إن وجد ـ كما يراها كاتب هذا البحث .

ومما يلفت الانتباه أن الكثير من الأبحاث والدراسات الخاصة بهذا المجال لم تنشر نشراً علمياً وقد تم الحصول على معظمها باجتهاد شخصي من كاتب هذا البحث .

وسوف نناقش هنا الأبحاث والدراسات التالية :

١ ـ الرسائل الجامعية التي تناولت استخدام الحاسب لخدمة السنة النبوية الشريفة وهي على النحو التالي :

ـ رسالة الماجستير في الحديث من الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة والتى قام بها الباحث الشيخ/ عبد القادر أحمد عبدالقادر المصري عام ١٤٠٣ هـ (١٩٨٣ م) وكانت بعنوان « تصنيف موسوعة حديثية جامعة بواسطة الحاسب الآلي/ دراسة نظرية » .

- رسالة الماجستير من جامعة الإسكندرية في الدراسات الإسلامية والتي قام بها الباحث الاستاذ/ كمال الدين عبد الغني المرسي عام ١٩٨٤ م وكانت بعنوان « منهج الترمذي في نقد الخبر- مع دراسة لأسانيد الترمذي باستخدام الحاسب » .
- رسالة الدكتوراه في الحديث من الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة والتى قام بها الباحث الشيخ عبدالقادر أحمد عبدالقادر المصري عام ١٤٠٧ هـ (١٩٨٧ م) وكانت بعنوان « استخدام الحاسب الآلي في بناء موسوعة جامعة للسنة النبوية - دراسات تحضيرية وتطبيقية » .

ولم يمكننا رصد أي رسائل جامعية أخرى تتناول هذا الموضوع تناولا مباشرا ومن الملاحظ أن أصحاب هذه الرسائل أتوا من الجانب الشرعي وليس الحاسوبي .

٢ - أبحاث فضيلة د . عبدالعظيم الديب والخاصة بإنشاء موسوعة شاملة للحديث النبوي الشريف .

٣ - أبحاث فضيلة د . أكرم ضياء العمري والخاصة بمجالات استفادة العلوم الإسلامية من الحاسب .

٤ - أبحاث الأستاذ/ محمد سامي محمد فرج عن استخدام الحاسوب الآلي في بناء الموسوعات الشرعية .

٥ - أبحاث د . أحمد شرف الدين أحمد المتعددة في هذا المجال .

٦ - بحث د . يحيى هلال عن الحاسوب في خدمة الحديث النبوي الشريف .

٧ - أبحاث الاستاد محيى الدين عطية في مجال التكشيف الموضوعي .

٨ - أبحاث فضيلة د . همام سعيد عن بناء المكانز الموضوعية في الحديث .

١ - الرسائل الجامعية التي تناولت استخدام الحاسب لخدمة السنة النبوية المطهرة

(أ) لعل أول ما أمكنني الحصول عليه من الرسائل الجامعية التي تناولت استخدام الحاسب لخدمة السنة الشريفة هو رسالة فضيلة الشيخ/ عبدالقادر أحمد عبدالقادر المصري (الدكتور حاليا) والتى تقدم بها

للجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة قسم أصول الدين لنيل درجة الماجستير وقد كانت بعنوان « تصنيف موسوعة حديثية جامعة بواسطة الحاسب الآلى/ دراسة نظرية » [٩] ثم أتبعها برسالته لنيل درجة الدكتوراة في ذات الجامعة في عام ١٤٠٧ هـ وكانت الرسالة - التى تقع في أربعة مجلدات - بعنوان « استخدام الحاسب الآلى في بناء موسوعة جامعة للسنة النبوية : دراسات تحضيرية وتطبيقية » [١٠] . ولا تنبع أهمية هاتين الرسالتين من كونهما من أوائل ما تم عمله كرسالة جامعية فحسب بل إن الأهمية الأكبر - في نظري - في كونهما قد صدرتا عن مؤسسة علمية مرموقة تقع في بلد له في نفوس المسلمين مكانة عظيمة ، فإذاعلمناأن العمل في أولى هاتين الرسالتين قد بدأ حوالى عام ١٤٠٠ هـ فإن هذا يعد سبقا كان ينبغي أن يؤتي ثماره في المجال العملي ، وتمتاز الرسالتان بالشمولية من حيث سعة النظرة إلى مجالات استخدام الحاسب في خدمة السنة وقد تميزت رسالة الدكتوراه بالجانب التطبيقي بعمل قاعدة بيانات بسيطة تجريبية سواء للمتون والأسانيد أم للرواة وتراجمهم . وقد تم تصميم بطاقة لبيانات كل راو تعد - في رأيي - من أشمل وأتم المحاولات التى تمت في هذا المجال وهي محاولات قليلة جدا كما سنرى لاحقا إن شاء الله .

وتشمل بطاقة الراوي المقترحة : رقمه ، واسم الشهرة ، واسمه في السند ، واسمه بالكامل ، ونسبه ونسبته ، كنيته ، لقبه ، تخصصه ، مهنته أو منصبه ، مذهبه ، مرتبته ، طبقته ، أول سماعه ، تاريخ ومحل الميلاد والوفاة ، رحلاته ، أشهر شيوخه وتلاميذه ، مصادر مروياته ، مصادر ترجمته مع تحديد رقم الجزء والصفحة . وبطبيعة الحال فإنه من الممكن دائماً زيادة البيانات الممكن الاحتفاظ بها عن الراوي ، وكذلك مراعاة اختلاف الأسماء التى ترد في السند . وتم على سبيل التجربة تخزين بيانات ٤٦٥ راوياً في الحاسب ، وبلغ عدد

مصادر تراجم الرواة في المعجم الوسيط والتى تم ترميزها للإشارة إليها في سجلات ملف الرواة بلغت ٤٨ كتاباً ، أما رموز كتب الأحاديث الشريفة فبلغت ٣٦ رمزاً .

وقد قدم فضيلة الدكتور/ عبدالقادر عدة أبحاث تدور في محورها حول تصوره لبناء الموسوعة الحديثية والعقبات التى تكتنفها وآراؤه حول كيفية إصدار المعجم المفهرس لألفاظ الحديث الشريف ، ففي البحث الذي نشر بمجلة الهداية [١١] أعطي فكرة عامة حول أهمية استخدام الحاسب الآلي لبناء موسوعة جامعة للحديث وحدد المبادىء الأساسية المقترحة لبناء الموسوعة وأهم المخرجات التى يمكن أن تنتج عنها وقد شدد فضيلته في هذه المقالة على حتمية قيام الموسوعة على جهد جماعي ، إذ أنه ليس بمقدور فرد مهما كان أو حتى مؤسسة واحدة القيام بهذا الأمر بصورة مرضية . وقد قدم فضيلته بحثا آخر في هذا الخصوص وذلك أمام المؤتمر الدولي الرابع للسيرة والسنة بالأزهر الشريف وتناول نفس هذه الأفكار السابقة . ومما يجب ملاحظته وتجدر الإشارة إليه أن استخدام الحاسب لخدمة علوم السنة قد جابهه بعض التخوف من بعض أهل العلم في أول الأمر ـ وهذا ليس بمستغرب فإن الخوف من الجديد سمة عند الكثيرين ـ ولكن الحمد لله قد مرت هذه الفترة وأصبح دعاة الاستفادة من الحاسب في مجال السنة الشريفة من أهل العلم هم الكثرة الغالبة حاليا .

ونظرا لأن إصدار معجم مفهرس شامل لألفاظ الحديث النبوي الشريف يمثل في نظر الكثيرين من أهل العلم أحد أهم أوجه الاستفادة من الحاسب في خدمة السنة المطهرة فقد تناول فضيلته هذا الموضوع بتفصيل كبير في بحثية المقدمين في ندوتي قطر ، جدة [١٢ ، ١٣] حيث فصل المشاكل التى تواجه عملية الفهرسة بصفة عامة سواءً من حيث تحديد الكتب والمصادر التى يتم إدخال محتوياتها في

الحاسب أم من حيث تحديد كيفية بناء المعجم المفهرس ذاته وقد بين فضيلتـه أن المحلل الصرفي الآلي والذي تم تطويره سواء عن طريق بعض الشركات وعلى رأسها الشركة العالمية للإلكترونيات [١٤] أو في ما تم عمله بواسـطة باحثين أكـاديميين آخـرين يحتاج لمساعدة من المستفيد لإزالة اللبس الذي قد يقع فيه وبذلك فإن الاعتماد عليه كاملا سيكون ـ في رأي الباحث ـ غير مجد من الناحية العملية . وقد اقترح فضيلته حلا مبسطا لهذه المشكلة يتلخص في تخزين « جميع » الصور الاشتقـاقية لكـل جذر من الجـذور التى وردت في المعـاجم العربية القديمة والحديثة ومن ثم يمكن رد كل كلمة لأصلها عن طريق البحث في هذا الملف الإلكتروني . وبالطبع فإن هذه الطريقة لن تقضى على مشكلة اللبس السـابق الإشـارة إليه سلفا تماما هذا من جانب ومن جانب آخر فإن حجم الملف الآلي سيزداد زيادة كبيرة وما لم يمكن تحديد طريقة سريعة للبحث من خلاله عن أصل الكلمة فإن الزمن اللازم للاسترجاع سيكون طويلا . وإن كان من الممكن بالنسبة لهذه النقطة الأخيرة أن نراعي أن عملية استخراج المعجم المفهرس هي عملية غير تفاعلية Off–line ولكن هذه المشكلة ستواجهنا في التعامل التفاعلي On–line مع الحاسب . وقد أجرى فضيلته تجربة عملية لذلك المنهج بإدخال جذور المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي الشريف فكان حصيلة ذلك ٣١٠٥ جذرا ، ٧٥٧٩٤ مشتقة .

(ب) رسـالـة المـاجستـير التي تقـدم بها البـاحث الأستـاذ/ كمال الدين عبد الغني المرسي [١٥] لجامعة الإسكندرية في الدراسات الإسلامية وقد استخدم الباحث الحاسب في دراسته لأسانيد الترمذي ، ثم أتبعها برسالته للدكتوراه في نفس المجال [وأغلب الظن أنه قد فرغ منها] وقد قام البـاحث بتغذية الحاسب بأسانيد كتاب الجامع الصحيح للإمام الـترمـذي واستخرج منها بيانات إحصائية وفهارس متعددة كثيرة بلغ

حجمها ما يربو على ٤٥٠٠ صفحة وهي في مجموعها تبوب المادة الحديثية في جامع الترمذي بعدة طرق مختلفة مثل : ترتيب الأحاديث مرتبة على درجات الصحة المذكورة في الجامع ، ترتيب الأحاديث على حسب طول السلسلة ، حسب أنواع الأحاديث كالمرفوعات والمراسيل والمنقطعات والموقوفات والمقطوعات . هذا بالإضافة إلى بعض البيانات الإحصائية الأخرى مثل معرفة عدد أساتذة كل رأو وعدد تلاميذه ومقدار مروياتهم على وجه التحديد .

وقد قام الباحث بعد ذلك في نهاية عام ١٩٨٩ م بتجربة مماثلة وموسعة على جزء من موطأ الإمام مالك يمثل ١٤ كتابا من كتب العبادات حيث قام بتخزينها في الحاسب متنا وإسنادا وقد قام بعمل فهرسة للأحاديث القولية على ترتيب حروف المعجم ولكن بدون رد الكلمات لجذورها وهو بذلك أشبه بكتب الأطراف وقام بفهرسة الأحاديث الفعلية للرسول ﷺ حسب موضوعات الكتاب وقام بإجراء إحصاءات أخرى شبيهة بتلك التى أجراها على كتاب الجامع الصحيح للترمذي . وبصفة عامة فإن ما قام به الباحث هو مجهود يشكر عليه ويمثل إضافة للمكتبة الحديثية ولكن يعيبه محدودية الدراسة إذ أن الصورة الشاملة لتكوين موسوعة حديثية لم يكن فيما يبدو من أهدافه وبطبيعة الحال فإن المخرجات التى حصل عليها الباحث يمكن الحصول عليها بسهوله ـ وأكثر منها ـ إذا ما تم تخزين المادة الحديثية في الحاسب .

٢ ـ أبحاث فضيلة د . عبد العظيم الديب والخاصة بإنشاء موسوعة شاملة للحديث النبوي الشريف : قدم فضيلة د . عبدالعظيم بالديب وهو أحد أبرز المهتمين بتطبيقات الحاسوب في مجال السنة ـ مجموعة من الأبحاث في مؤتمرى السنة بالقاهرة والدوحة ثم ضمنها كتابا [١٦] في هذا الموضوع . وهو في أصله مشروع تقدم به إلى مجلس إدارة مركز بحوث السيرة والسنة

بقطر في منتصف ١٩٨٣ م ثم طرح للنقاش في المؤتمر العالمي الرابع للسيرة والسنة المنعقد بالأزهر الشريف بمصر في ١٤٠٤ هـ (١٩٨٤ م) ويشير فضيلته إلى أن بذرة هذا المشروع قد تولدت لديه قبل ذلك بكثير أثناء تخريج أحاديث أحد الكتب التى قام بتحقيقها (وهو كتاب البرهان في أصول الفقه) فكان أن قدم مشروعا عام ١٩٧٨ م بهذا الشأن ثم هذبه ودققه وقدمه إلى المؤتمر العالمي الثالث للسيرة والسنة النبوية في عام ١٤٠٠ هـ وقد شجعه على المضى في عمل تصور شامل لاستخدام الحاسب في خدمة السنة المحاولات الناجحة التى قام بها بعض الأساتذة في مصر لخدمة اللغة العربية والذي خطط له د . ابراهيم أنيس ود . محمد كامل حسين وقام بتنفيذه د . على حلمي موسى وذلك في بداية السبعينات [١٧-١٩] وذلك برغم ضآلة إمكانات الحاسب آنذاك مقارنة بالزمن الذي كتب فيه البحث المشار إليه . وقد فصّل فضيلته في هذه الأبحاث المادة الحديثية التي يمكن تخزينها وكان أول من أشار إلى إمكانية تخزين صور المخطوطات في الحاسب حتى يمكن تحقيقها بيسر وسرعة ووضع تصورا لمراحل العمل في اتجاهاته الثلاث : رجال العلوم الإسلامية ، رجال الحاسب ، جهاز الإدارة والإعداد اللازمين للمشروع ، وحدد فضيلته المهام التى يراها ضرورية لكل فريق منها وأعطى أمثلة لبعض المخرجات الممكنة من الحوسبة وهي متنوعة جداً تفوق الثمانين مخرجاً ووضع آمالا كبارا تتحقق بالفعل لو أمكن إدخال الكم الذي اقترحه فضيلته في الحاسب ، فقد حدد فضيلته مصادر الموسوعة بحوالى ٣٤٦ مرجعا ما بين مخطوط ومطبوع قابلة للزيادة وأعطى فضيلته في النهاية خطة تنفيذية تقريبية للقيام بهذا المشروع وقدر الزمن اللازم لذلك بحوالي ٥ سنوات لتغذية الحاسب بالمادة الحديثية وبتكلفة سنوية ما يعادل حوالى ٣,٥ مليون ريال سعودي . وتعد هذه الدراسة من أشمل الدراسات التي صدرت بتصور كامل لمشروع إنشاء موسوعة الحديث النبوي الشريف وتتميز بأن الخطة التى وضعت قابلة للتنفيذ وبإمكانات معقولة ، وبالطبع

فإن هذه الأبحاث لم تتعرض للنواحي الفنية في مجال الحاسب ، وهذا طبيعى لكون فضيلة الباحث من رجال العلوم الشرعية .

٣ ـ أبحاث فضيلة د . أكرم ضياء العمري والخاصة بمجالات استفادة العلوم الإسلامية من الحاسب .

مما يجدر الإشارة إليه أن فضيلة د . أكرم كان مشرفا على فضيلة د . عبدالقادر أحمد عبدالقادر المصري في أثناء إعداد رسالته العلمية لنيل درجة الدكتوراه وبداهة أن عنده اقتناعا كاملا بجدوى هذا العمل وأهميته ، وقد تجلى ذلك في بعض الأبحاث التي قدمها والتي ركز فيها فضيلته على أهمية الموسوعة من جانب تأثيرها على الإنتاجية في مجال البحوث والدراسات الإسلامية [٢٠-٢١] فمن المعلوم أن الباحث الجاد ـ مثل طلاب الدراسات العليا ـ في مجال السنة قد يقضي عاما أو أكثر في جمع المادة الحديثية من مظانها وبديهي أن لو توافر لديه الوسائل الآلية للوصول إلى هذه المادة لاستفاد من هذا الوقت في أعمال النقد والتمحيص العلمي . وناقش فضيلته في بحثه [٢٢] بعض النواحي الشرعية الفنية الخاصة بالمادة الحديثية وكيفية إدخالها ومصادرها وشكل ونوع المخرجات المتوقعة من إنشاء الموسوعة وغير ذلك وهى أمور ـ من الناحية الشرعية ـ في غاية الأهمية وينبغي مراعاتها .

٤ ـ بحث للأستاذ/ محمد سامي محمد فرج عن استخدام الحاسوب الآلي في بناء الموسوعات الشرعية [٢٣] . ويعمل سعادته بمركز خدمة السنة والسيرة النبوية بالمدينة المنورة . ورغم أن هذا البحث المشار إليه لا يتعرض لاستخدام الحاسب في خدمة السنة النبوية بصورة خاصة إلا أن أهميته تنبع من الشمولية التي ناقش بها مسألة بناء الموسوعات الشرعية بصفة عامة والتى تعد موسوعة السنة النبوية إحدى لبناتها وقد حدد في هذا البحث تسع موسوعات أساسية وهي الموسوعة الإيمانية (العقيدة) ، موسوعة الأخلاق والتربية ، موسوعة الفقه (عبادات ومعاملات) ، موسوعة الرجال ، المتون الحديثية ، القرآن وعلومه ، التاريخ الإسلامي ، الشعر ، اللغة ، ومما

ينبغي مراعاته أن الموسوعات الثلاث الأولى تنبني على باقي الموسوعات الست الأخرى وقد بين في هذا البحث أهم المصادر ـ بصفة عامة جدا ـ اللازمة لبناء هذه الموسوعات وفي النهاية لخص هذا البحث ما تم القيام به في مركز خدمة السنة والسيرة النبوية بالمدينة المنورة .

٥ ـ أبحاث د . أحمد شرف الدين أحمد في مجال خدمة السنة النبوية الشريفة باستخدام الحاسب وتقنيات المعلومات . وهي مجموعة من الأبحاث والتى أثمرت عن تطوير نظام تجريبي سيتم الإشارة إليه لاحقا وتعني مجموعة الأبحاث التى نشرت في هذا المجال بمحاولة الاستفادة من امكانات الحاسب إلى أقصى درجة مع تطوير خوارزميات متعددة بهدف إنقاص الإعداد اليدوي لأقصى درجة ممكنة وفي نفس الوقت استخراج أقصى ما يمكن استنباطه آليا بواسطة الحاسب . ففي البحث [٢٤] قدم الباحث تصميما لقاعدة بيانات الحديث النبوي الشريف وبين فيها أنواع البيانات المختلفة المحتفظ بها وخصائصها ، كما استحدث مقياسا يساعد على الربط بين الأحاديث المختلفة كما قدم خوارزم لاستخراج السند آليا من متن الحديث . أما في البحث [٢٥] فقد قدم الباحث خوارزميات لرسم شجرة الإسناد لحديث معين بعدة طرق مختلفة أما في بحثية [٢٦ ، ٢٧] فقد تم عرض البرمجيات التى تم تطويرها ووضع إطار لبعض البحوث الأخرى الجاري تنفيذها . ومن الملاحظ أن كثيراً من الأعمال البحثية التى تمت في هذا المجال لم تنشر علميا بل أن معظمها متفرق في سجلات البحوث التي قدمت للندوات المتخصصة في هذا الشأن .

٦ ـ بحث د . يحيى هلال عن الحاسوب في خدمة الحديث النبوي الشريف [٢٨] . وفي هذا البحث عرض الباحث منظوره للاستفادة من الحاسب في خدمة القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف مع تحديد أولى وعام للبيانات التي يجب أن يتضمنها النظام الذي يطور لهذا الهدف وكذا تحديد الأدوات الأساسية اللازمة لتطوير النظام وذلك مثل الأدوات اللسانية

الحاسوبية من تحليل صرفي وعلاج للنص وغيرها ولعل هذا هو الميزة الأساسية في هذا البحث وإن كان يلاحظ أن هناك خلطا لدى الباحث في بعض المفاهيم الشرعية في المجال وربما يرجع ذلك لكونه متخصصا في علوم الحاسب أصلا .

٧ ـ أبحاث الاستاذ/ محيي الدين عطية في مجال التكشيف الموضوعى . يعتبر التكشيف الموضوعى أحد الأركان الأساسية للاستفادة من الحاسبات في خدمة العلوم الشرعية بصفة عامة وعلوم السنة على وجه الخصوص . وقد قامت جهات عديدة بجهود مشكورة في هذا المجال الهام . ومن هذه الجهات المعهد العالمي للفكر الإسلامي ففي البحثين [٢٩ ، ٣٠] قدم الباحث الأسس اللازمة لبناء كشاف موضوعي للموسوعة الحديثية وينطلق الأساس الذي تنبني عليه هذه الأبحاث من مفهوم ربط السنة النبوية الشريفة بالعلوم العصرية . ولقد كانت هناك محاولات سابقة لوضع الأسس اللازمة لتصنيف العلوم الإسلامية فمن المعروف أن نظام ديوي العشري ـ وهو من أشهر نظم التصنيف ومن أكثرها شيوعا ـ ورغم مرونته لا يفى بمتطلبات العلوم الإسلامية المختلفة ولذا قام د . عبدالوهاب أبو النور بعمل تقسيم جديد لعلوم الدين الإسلامي المختلفة [٣١] ولكن يبقي بعد ذلك عمل التكشيف الموضوعي لمادة الأحاديث النبوية الشريفة والذي يعد بمثابة دليل منهجي للمفاهيم التى تتضمنها هذه الأحاديث وبطبيعة الحال فإن عمل مثل هذا التكشيف الموضوعي لمادة الأحاديث الشريفة ليس بالأمر الهين فهو يستدعي تعاون المئات من المتخصصين في العلوم المعاصرة بكافة تخصصاتها مع الفهم المتأني والدقيق للمادة المراد تكشيفها موضوعيا . ولما كان المكشف يحتاج للقيام بعمله إلى قائمة برؤوس الموضوعات المتخصصة في المجال المعني فإنه من اللافت للنظر أن المكتبة العربية تفتقر إلى قوائم رؤوس موضوعات متخصصة تغطي بعض التخصصات العصرية كما أن المكانز المتخصصة نادرة أيضا في المكتبة العربية . وقد قدم الباحث بعض النماذج

للكشافات الموضوعية منها نموذج لكشاف موضوعي لأحاديث وآثار صحيح البخاري يعتمد على قائمة رؤوس موضوعات هجائية كما قدم الباحث نموذجا لكشاف موضوعي في مجال علم النفس مبنى على مكنز متخصص . وفي الواقع فإن المقارنة بينهما تعكس مدى الفائدة التي يمكن جنيها باستخدام المكانز المتخصصة في عملية التكشيف الموضوعي .

٨ ـ أبحاث فضيلة د . همام سعيد عن بناء موسوعة للحديث النبوي الشريف [٣٢] وتتضمن نظرة شاملة إلى مكونات الموسوعة الحديثية من الناحية الشرعية حيث قسمها إلى قسمين كبيرين يكمل كل منهما الآخر فالأول هو موسوعة الحديث النبوي الشريف وتتضمن أحاديث النبي ﷺ التى فى دواوين السنة وقد حدد فضيلته فترة زمنية معينة لهذه الكتب وهي التي صنفت من القرن الثاني إلى نهاية القرن الخامس الهجري كما أنه رأى استبعاد الكتب الفرعية التي تحيل على الأصول . أما القسم الثاني فهو موسوعة الرجال . وقد وضع الباحث أربعة مراحل كخطة عمل لتنفيذ هذا المشروع الكبير ، فالمرحلة الأولى تتناول الأعمال التحضيرية وعمل مشروع تجريبي وقد قام فضيلة الباحث بتصميم بطاقة للراوي تعد أشمل ما تم تصميمه في هذا المضمار ، وهذه وإن كانت ميزة بالقطع من ناحية الشمولية إلا أنها في نفس الوقت تحتاج إلى مجهود كبير في تجميعها وإعدادها كما أنها لم تراع كيفية التعامل مع المعلومات التى قد لا تتوافر أو التى فيها أكثر من رأي .

أما المرحلة الثانية فهي خاصة بتوزيع العمل وجمع المادة الحديثية والمعالجة الشرعية الفنية من حيث إصدار الأحكام على الرواة وغير ذلك . أما المرحلة الثالثة فهي إدخال كم البيانات الذي تم اعداده في الحاسب والمرحلة الرابعة والأخيرة يتم فيها عمل إصدارات الموسوعة لينتفع بها الناس . وقد اقترح الباحث تصنيفا عشريا لاستخدامها في التصنيف الموضوعي للحديث الشريف في هذه الموسوعة .

أما في البحث [٣٣] فقد أبرز الباحث أهمية بناء المكانز الموضوعية في الحديث وقدم عرضا لتجربة جمعية الدراسات والبحوث الإسلامية بعمان في هذا الشأن وقد تم تقسيم المعارف التي سيتم على أساسها التصنيف الموضوعي إلى تسعة أنواع وهي : العقائد ، العبادات ، المجتمع ، الاقتصاد والمعاملات ، الدولة ، التاريخ والسير والمناقب ، الصحة والغذاء ، التفسير وعلوم القرآن والحديث ، المتفرقات . ومما يجدر الإشارة إليه أن هذا التقسيم يختلف عن غيره من التقاسيم الأخرى التى اقترحت ويا ليت علماءنا يتفقون على تقسيم موضوعي موحد حتى يمكن تكامل الجهود المتبعثرة هنا وهناك . وقد ألحق الباحث بحثه بقائمة بسيطة (كعينة) من الدليل التصنيفي ومنه يتضح أن رقم التصنيف يصل إلى ١٤ حرفا في بعض الأحيان وهو ما يبدو لي أنه أكثر مما ينبغى وعلى سبيل المثال فقد أعطى الرمز . . ١ . ١ . ٥ . ٣ . ٢ . ٣ لموضوع « التربية الإيمانية » كما أعطى عينة للتكشيف التحليلي لصحيح البخاري حسب الرموز السابقة فمثلا بالسنبة لموضوع الحرية ورمزه هو : . . ٧ . ٥ . ٢ . ٢ . ٢ . ٣. فقد أعطى أرقام الأحاديث التي تناولت هذا الموضوع وهي قائمة تشمل ٤٧ رقما أي ٤٧ حديثا وتعطي القائمة أرقام هذه الأحاديث مرتبة تصاعديا .

أما الأعمال التى تمت للاستفادة من تقنية المعلومات لخدمة السنة النبوية الشريفة فمتعددة تتفاوت في العمق والسعة والهدف ويمكن تمييز نوعين من هذه الأعمال على النحوى التالي :

١ - أعمال الجيل الأول :

وهي التى تمت منذ بداية الثمانينات (أو نهاية السبعينات) وحتى أواخر الثمانينات (حوالى ١٣٩٨ - ١٤٠٨ هـ) وتنصب أساسا على الاستفادة من الحاسب في خدمة أحد كتب السنة (أو مجموعة منها) وذلك بإصدار أنواع عديدة من الفهارس المختلفة للكتاب المعتبر .

ونلاحظ بصفة عامة أن النظرة لاستخدام الحاسوب في هذه المرحلة كانت تنصب على أساس الاستفادة من سرعته في الفهرسة ، وإمكانات التخزين العالية التى يتمتع بها ودون محاولة توسيع نطاق الاستفادة من الحاسب في إنشاء نظام معلومات للحديث أو عمل قاعدة بيانات أو غيرها من المجالات التي تضمن استفادة أفضل من إمكانات الحاسب . وربما كان الدافع وراء ذلك عاملان : أولهما أن من قاموا بهذه المحاولات كانوا من جانب من أهل العلم الشرعي الذين يعنون بتوثيق وتحقيق النص في المقام الأول وليس لهم خلفية حاسوبية مناسبة ولذلك كان جل اهتمامهم منصب على الاستفادة من الحاسب في عمل الفهارس ، والتي كانت تستغرق منهم وقتا طويلا بالفعل . أما السبب الثاني فهو أن إمكانات الحاسب آنذاك كانت تحد من وضع تصور للدور الذي يمكن للحاسب أن يقوم به .

ومن اأهم أعمال الجيل الأول نستطيع أن نرصد كلا من :

١ ـ فهرسة سنن ابن ماجة بواسطة الكمبيوتر والذي قام به فضيلة د . محمد مصطفى الأعظمي [٣٤] .

٢ ـ فهرسة المستدرك للحاكم بواسطة الكمبيوتر والذي قام به فضيلة د . محمود الميرة [٣٥] .

٣ ـ عمل موسوعة لبعض رواة الحديث بواسطة الكمبيوتروالذي قام به فضيلة د . همام سعيد [٣٣] .

٤ ـ فهرسة سنن الدارقطني بالحاسوب والذي قام به فضيلة د . حسين النعيمي [٣٦] .

٥ ـ موسوعة الحديث النبوي والذي قام به فضيلة د . عبدالملك قاضى [٣٧] .

٢ـ أعمال الجيل الثاني

وهي التي بدأت في النصف الأخير من الثمانينات (١٤٠٨ هـ) وتتميز بالنظرة الأشمل والأوسع للاستفادة من الحاسب ، فلا تقتصر الاستفادة على الفهرسة وإنما تتعداها لتشمل أموراً أخرى عديدة سيلي ذكرها . وتتميز هذه الأعمال بأنها قد بنيت باستخدام أسلوب قواعد البيانات وذلك بصورة أوبأخرى وأنها في الأغلب تعتمد على استخدام الحاسبات المصغرة بامكاناتها المتنامية والمتزايدة عاما بعد عام . وكما أسلفنا فإن إمكانات نظم الجيل الثاني تتناول صيانة قواعد البيانات التى تم بناؤها وإمكانيات البحث المختلفة : بالكلمة ، بجذر الكلمة ، بالموضوع ، بالراوي أو أحد الرواة وغيرها . كما أن هذه الأعمال تحتوي عادة على معلومات أخرى هامة بجانب النص الحديثي الشريف مثل معلومات عن السنة وعن الصحاح وإعطاء نبذة عن علم المصطلح وما إلى ذلك .

ومن أهم أعمال الجيل الثاني :

١ ـ مشروع خدمة السنة والذي يقوم عليه فضيلة د . محمد مصطفي الأعظمي [٣٨] وهو تطوير للمشروع الذي بدأه من قبل والذي سبق الإشارة إليه [٣٤] .

٢ ـ برنامج الحديث الشريف والذي قامت بانتاجه الشركة العالمية للإلكترونيات [٣٩] .

٣ ـ قاعدة بيانات الأحاديث والذي قام بإنتاجه الأستاذ المفتي/ بركة الله عبد القادر [٤٠] .

٤ ـ قاعدة بيانات الحديث النبوي الشريف والذي تقوم بتطويره شركة المايكروسيستمز التطبيقية [٤١] .

٥ ـ برمجيات لخدمة الحديث النبوي الشريف والذي يقوم بتطويره د . أحمد شرف الدين أحمد [٢٦-٢٧] .

٦ ـ استخدام الحاسب الآلي في تحقيق علوم الكتاب والسنة والذي يقوم به فضيلة الشيخ / عبد الرحمن بن عقيل [٤٢] .

أعمال الجيل الأول

وهذه الأعمال ـ كما سبق بيانه ـ تنصب أساسا على الاستفادة من الحاسب في فهرسة أحد كتب السنة ـ أو مجموعة منها ـ بطرق متعددة وسوف نوجز هنا ـ لضيق المساحة ـ أهم الأعمال التي أمكن رصدها .

١ ـ فهرسة سنن ابن ماجة بواسطة الكمبيوتر [٣٤] . وهذا العمل بدأه فضيلة د . محمد مصطفى الأعظمي بغية الاستفادة من إمكانات الحاسب في خدمة كتب السنة وقد تطور هذا العمل وتطورت أهداف المشروع وتصوراته إلى درجة كبيرة وبعيدة عن بداياته الأولى كما سنوضح فيما بعد إن شاء الله . ويعد هذا العمل ـ فيما نعلم ـ أول الأعمال ظهوراً . وقد بدأ فضيلته العمل في هذا المشروع بالتعاون مع مركز الحاسب الآلي بكلية الهندسة بجامعة الملك سعود (جامعة الرياض آنذاك) حيث تم عمل البرامج الأولية لإدخال النصوص في الحاسب وكذا الاتفاق على طريقة ترميز النص وتقطيعه كعمل يدوي تمهيدي قبل إدخال النص في الحاسب ثم قام فضيلته بنقل ما تم إدخاله من نصوص وغيرها على الحاسب الذي اشتراه فيما بعد وكان أيضاً من نوع اتش بي ولكنه بالطبع من طراز أحدث من ذلك الذي كان موجوداً بكلية الهندسة . وكان أول إنتاج لهذا المشروع ظهر إلى الوجود وأصبح متداولا بين الناس ـ وهو الوحيد حتى الآن ـ هو صناعة فهرسة سنن ابن ماجة بواسطة الحاسب ولم يقتصر الأمر على ذلك بل تعداه إلى عمل الصف آليا Typesetting ويعد هذا العمل ـ فيما نعلم ـ أول منتج يتم إخراجه للناس . وقد أدخل فضيلته عدداً أخر من المصنفات الحديثية في هذه الفترة ولكن لم يتم إخراجها للتداول حتى الآن .

٢ ـ فهرسة المستدرك للحاكم بواسطة الكمبيوتر [٣٥] وقد قام بهذا العمل فضيلة الدكتور محمود الميرة وقد بدأ فضيلته العمل في هذا المشروع منذ حوالى ١٥ عاماً وتم إدخال بعض المادة الحديثية بعد إعدادها يدوياً في الحاسب وهو من طراز الرائد/ ١٠٠ ونظراً لشدة انشغال فضيلته ولتوقف إنتاج هذا الحاسب ، فلم يتمكن من إتمام هذا العمل الجليل حتى الآن .

٣ ـ عمل موسوعة لبعض رواة الحديث بواسطة الكمبيوتر وهو ضمن مشروعات جمعية الدراسات والبحوث الإسلامية وقد سبق الإشارة إليه [٣٣] ومازال العمل قيد الإعداد .

٤ ـ فهرسة سنن الدار قطني بالحاسوب والذي يقوم عليه فضيلة د . حسين النعيمي [٣٦] وقد وضع رقما متسلسلاً لأحاديث الكتاب من أوله إلى آخره وتم وضع رموز في ثنايا النص لتمييز المتن عن السند وأيضاً تمييز فتاوي الصحابة والتابعين ومن بعدهم والمراسيل الواردة في الكتاب بالإضافة إلى المصطلحات الحديثية التي أوردها الإمام الدار قطنى في كتابه هذا ، وتم إعداد صنفين من الفهارس : فهارس الكلمات ، فهارس الأعلام .

٥ ـ موسوعة الحديث النبوي الشريف والتي يقوم بإصدارها فضيلة د . عبدالملك قاضي ويقتصر استخدام الحاسب فيها على تنسيق النصوص بالدرجة الأولى وقد رمز فضيلة الباحث لكتب السنة التى يشتمل عليه موسوعته برموز مقاربة لبعض ماستخدم العلامة المزي وكذا شيخ الإسلام الإمام السيوطي رحمهما الله وإن اختلف معهما . ولا نستطيع اعتبار هذا العمل ـ في واقع الأمر ـ متعلقاً باستخدام إمكانات الحاسوب في مجال خدمة السنة النبوية الشريفة إذ أن استخدام الحاسوب فيه قد اقتصر على تنسيق النصوص فقط .

أعمال الجيل الثاني

وهذه الأعمال تتميز عن أعمال الجيل الأول في كونها أوسع نطاقا وأشمل من حيث الاستفادة من تقنيات المعلومات والحاسوب في خدمة السنة النبوية الشريفة هذا من جانب ومن جانب آخر ، فإن تقنيات الحاسب المستخدمة فيها ـ سواء كأجهزة أم برمجيات ـ تعد أكثر تطورا ، ومن أهم أعمال الجيل الثاني :

١ ـ مشروع مركز خدمة السنة [٣٨] وهو امتداد للمشروع الأول الذي بدأه فضيلة د . محمد مصطفى الأعظمي حيث إن التطور السريع والمذهل

الـذي حدث في عالم الحـاسبات كان دافعا قويا من أجل تطوير أهداف المشروع من مجرد إصدار معجم مفهرس لألفاظ الحديث ـ أو بعض كتبه بالأحرى ـ إلى نظرة أوسع وأشمل حيث أضيفت إمكانات البحث المختلفة في قاعـدة بيانـات الحـديث سواء بواسـطة كلمـة أم عدة كلمات أم راو ، أم عدة رواة وكذلك عزو حديث لمن خرجه ، أو البحث الموضوعي أو البحث عن المتابعات والشواهد . كما تم تغذية الحاسب بمفاهيم للغة العربية وكتب تراجم الرواة وكذلك ترجمة لبعض الأحاديث بلغات أخرى كالإنجليزية والماليزية وغيرها . ومن أهم المميزات في هذا النظام استخدام تقنية الوسائط المتعددة حيث يمكن تخزين بعض الخرائط والصور وربطها بمتن الحديث فمثلا يمكن عند ذكر « غزوة بدر » إظهار خريطة تبين موقع « بدر » وهكـذا . ونـظرا للقـدرة التخـزينية الفـائقة لأقراص الليزر فقد استخـدمها فضيلته في هذا المنتج والذي مازال قيد التطوير وأسماه باسم مكتبة الحديث الإلكترونية Electronic Hadith Library . ومما تتميز به أعمال فضيلته الشمولية . فلا أعتقد أن أحدا من العاملين في هذا المضمار قد خزن كماً من البيانات الحديثية يقارب ما تم تخزينه عنده هذا بالإضافة إلى المستوى المتقدم من الاستفاة من التقنيات المعلوماتية الحديثة .

٢ ـ برنامج الحديث الشريف والذي قامت بإنتاجه الشركة العالمية للإلكترونيات [٣٩] وهذا البرنامج هو أحد مجهودات هذه الشركة الرائدة في مجال توظيف تقنية المعلومات لخدمة علوم الدين الإسلامي فبعد النجاح الذي حالفهم في « برنامج القرآن الكريم » توسعت الشركة وأنشأت إدارة خاصة للتراث ، وضعت تصورات عميقة للاستفادة من معطيات تقنيات الحاسوب لخدمة العلوم الشرعية بصفـة عامـة [٤٣ـ٤٤] وتعتمـد على مجمـوعة من قواعد البيانـات المختلفة والتي تكون بمثابة البنى التحتية لباقي قواعد البيانات الأخرى ، فمثلا تعتبر قاعدة بيانات الكتاب والسنة هي القاعدة الأساسية بينما تعتبر قواعد بيانات الفقه والسيرة والتاريخ والأخلاق والآداب والمعاجم

بمثابة قواعد فرعية ، وفيما يختص بخدمة الحديث الشريف ، فقد تم إصدار نظام متكامل لخدمة صحيح الإمام البخاري ويعطى إمكانات البحث المختلفة سواء بالكلمة بصورتها ، أم بجذرها ويعطي إمكانات لرسم شجرة اسناد حديث معين وبعض لطائف الإسناد ، ونظرا للمجهود الكبير الذي تم لإعداد المادة العلمية لصحيح البخاري بما يتوافق مع إدخاله في الحاسب ، فقد استغرق العمل ما يعادل ٧١ سنة عمل / موظف فإذا علمنا أن عدد الأحاديث التي تم تخزينها هو ٧٥٠٠ حديث لكان معنى هذا أن إعداد الحديث الواحد يستغرق حوالى٤٢ , ٣يوما . ومما لا شك فيه أنه مع الزمن سوف تنقص هذه المدة نتيجة لاكتساب خبرات جديدة للعاملين من جانب . ولأن كثيرا من الأعمال التى تمت لخدمة صحيح البخاري سيتم الاستفادة منها مباشرة لخدمة الكتب الأخرى . وفعلاً قامت الشركة بعد ذلك بإدخال كتب حديثية أخرى وهي : باقي الكتب الستة والموطأ والمسند وسنن الدارمي . وإن كانت الإمكانات المتاحة في برمجيات هذه المجموعة أقل من المتاحة في نظام صحيح البخاري وبصفة عامة فيما يتعلق بلطائف الإسناد .

٣ ـ قاعدة بيانات الأحاديث والذي يقوم به مركز الكمبيوتر الإسلامي بلندن وهذا البرنامج مصمم على قاعدة بيانات تتكون من مجموعة من الملفات المفهرسة ويتميز بإدخال ترجمة انجليزية لنصوص الأحاديث والنظام مبني على أساس ستة ملفات كل منها يختص بأحد كتب الحديث على النحو التالى : صحيح البخاري ويحتوي على ٢٥٠٠ حديثاً ، صحيح مسلم ويحتوى على ١٥٠٠ حديثا ، موطأ الإمام مالك ويحتوي على ٩٠٠ حديثا ، الأدب المفرد للإمام البخاري ويحتوي على ٨٥٠ حديثا وسنن أبي داود ويحتوي على ٢٥٠٠ حديث وهذا العمل مطور لخدمة الناطقين بالإنجليزية وللمسلم العادي ، ولذا يلاحظ أنه ما تم إدخاله هو بعض نصوص الكتب المذكورة فقط وليس كلها ، كما أن ما أدخل قد أغفل فيه السند ويتيح البرنامج المطور البحث بعدة طرق وباستخدام المترادفات .

٤ ـ قاعدة بيانات الحديث النبوي الشريف والذي تقوم به شركة الميكروسيستمز التطبيقية وهو مازال في طور الإعداد وتهدف الشركة إلى تخزين الكتب الأساسية في السنة (الكتب الستة في المرحلة الأولى) على جهاز حاسب من طراز المفكرة Note book مع إعطاء إمكانات البحث المعتادة .

٥ ـ برمجيات لخدمة الحديث النبوي الشريف والذي يقوم بتطويره د . أحمد شرف الدين أحمد وهو ينبني على مجموعة من قواعد البيانات التجريبية في الحديث والرواة والهدف الأساسي لها هو اختبار ما يتم تطويره من خوارزميات لخدمة النص الحديثي وبالتالي فإنها ليست منتجا نهائيا في حد ذاتها .

٦ ـ مشروع استخدام الحاسب الآلي في تحقيق علوم الكتاب والسنة والذي يقوم به فضيلة الشيخ/ عبدالرحمن بن عقيل : والهدف العام من هذا المشروع هو : (١) ايجاد موسوعة للتفسير بالمأثور ولما كان من أهم مصادر التفسير بالمأثور هو الحديث النبوي الشريف فإن خدمة هذا العمل للحديث النبوي الشريف تنبع من هذا المدخل ، (٢) : عمل موسوعة للمعاملات المالية في الإسلام . (٣) : موسوعة محققة لرجال الكتب الستة بالإضافة لرجال تسعة كتب أخرى منها المسند ، تفسير الطبري والموطأ وتفسير ابن أبي حاتم (الموجود منه) وصحيح ابن حبان وغيره . (٤) : القيام ببحوث لتحقيق ألفاظ الجرح والتعديل التي يستخدمها أهل الاختصاص ، (٥) : كتابة برامج الحاسب الآلي لموسوعتي التفسير والمعاملات المالية وموسوعة الرجال . وقد بدأ العمل فعلا باستخدام حاسب شخصي وباستخدام قاعدة البيانات أوراكل ويستخدم النظام المطور ١١ شاشة منها شاشة رئيسية واحدة والشاشات العشر الباقية فرعية وتختص كل شاشة بوظيفة معينة ، فمثلا إحدى الشاشات خاصة بأبواب الحديث وأخري بدرجات الحديث وثالثة بطبقات الرواة وهكذا . وبطبيقة الحال يمكن باستخدام لغة الاسترجاع إعداد تقارير مطبوعة (أو الاستفسار على الشاشة) متنوعة تنوعا بالغا وقد أعطى فضيلة الباحث ٣٠ نوعا منها .

٧ ـ برنامج سلسلة كنوز السنة وقد قامت بتطويره دار الدملجة لأنظمة الحاسب العربي وهو عبارة عن تخزين للأحاديث التي وردت في كتاب الجامع الصغير لشيخ الإسلام الإمام السيوطي وذلك في ملفات مفهرسة ويعطي البرنامج ـ وهو مكتوب بلغة سي ـ إمكانات الاستعلام والطباعة المختلفة على الاحاديث المخزنة ، وهو عمل ذو فائدة كبيرة لجمهور المسلمين . ومن أهم مزايا هذا النظام البساطة التامة في التعامل معه وكذا رخص سعره والذي يجعل له قاعدة واسعة من المستخدمين .

٨ ـ حزمة برامج كتب الرجال في مركز خدمة السنة والسيرة النبويه بالمدينة المنوره والتي قام بإعدادها المهندس محمد سامي فرج وهي تعد تطويراً لما سبق القيام به أثناء بحث فضيلة الدكتور / عبدالقادر المصري لنيل درجة الدكتوراه من الجامعة الإسلامية بالمدينة المنوره . ومن أبرز مزايا هذه البرامج أنها قد بنيت على تنظير مسبق تمثله أطروحة د . عبدالقادر المصري ولكن إلي الآن لم يتم إخراج أي منتج نهائي للتداول من هذا النظام .

الخاتمة والتوصيات

حاولنا في هذا البحث المختصر تقديم مسحاً شاملا لأوجه استخدام الحاسوب وتطويع تقنية المعلومات لخدمة السنة النبوية المطهرة وقد تبين من ذلك أن هناك عدداً لا بأس به من المهتمين بهذا الأمر على مستوى الأفراد والمؤسسات بل والمراكز الإسلامية العالمية . ويتضح من هذا البحث أن أهداف هذه المراكز والأفراد متناثرة لا يجمعها عقد واحد ولا تتناغم مع بعضها . ورغم الجهود والأموال الطائلة التي بذلت في هذا المضمار ، فإن الحصيلة النهائية ـ حتى الآن ـ لازالت دون المنتظر . ويمكننا ايجاز التوصيات التالية لتحقيق ـ حسب ما نرى ـ قدراً أكبر من النجاح :

١ ـ التنسيق والتعاون بين العاملين في هذا المجال .

٢ ـ انفتاحية النظم المطورة مع وضع مواصفات موحدة لأعمال الإعداد العلمي للمادة المحوسبة وكذا لأعمال الحاسوب .

٣ ـ تشجيع الخبراء في مجالي السنة والحاسوب على العمل في هذا المجال .

٤ ـ الاستفادة من التقنيات الحديثة في مجال المعلومات لإنتاج وتطوير نظم أكثر تطوراً .

وفيما يلي بعض التفصيل لهذه التوصيات :

التنسيق والتعاون بين العاملين في المجال

خاطب الله سبحانه تعالى المسلمين باسم الأمة « إن هذه أمتكم أمةً واحدةً . . . » ودعا سبحانه تعالى إلى الوحدة بين أبنائها ودعاهم للتعاون « وتعاونوا على البر والتقوى » وكانت الجماعة معلما من معالم ديننا فنحن نصلي في جماعة ونصوم جماعة ونحج جماعة وهكذا . وإنشاء موسوعة حديثية جامعة شاملة محوسبة ليس في قدرة فرد واحد بالقطع ولا ينبغي أن تترك لشخص ما فهذا عمل جماعي لا ينهض به مركز واحد أو حتى جماعة واحدة إذا ما أريد له أن يكون على المستوى المنشود من الدقة والتوثيق العلمي . بل حتى إذا أريد له القبول بين الناس . نعم قامت جهات عديدة وأفراد مختلفون بمبادرات ومجهودات عظيمة في هذا المجال ولكنها متناثرة تفتقد للتنسيق وتفتقر للتعاون حتى يكمل بعضها بعضاً وقد بسطنا فيما سبق مسحاً لهذه المجهودات والأعمال المختلفة ورأينا كيف أن كل منها يعمل بمفرده ورأينا كيف تتفاوت الأهداف التي يسعى كل فريق لإنجازها . وقد كانت الدعوة إلى التنسيق والتعاون هو الدافع الأساسي وراء الدعوة لندوة « نحو موسوعة شاملة للحديث النبوي » والتى عقدت في الدوحة في قطر باشراف مركز بحوث السنة والسيرة ، الذي يديره الاستاذ الدكتور يوسف القرقضاوى وهو أحد المشغولين بالعمل الموسوعى لخدمة السنة منذ أمد طويل .[٧] وكان من أهم توصيات هذه الندوة الدعوة لإنشاء اتحاد لمراكز بحوث السنة والسيرة في العالم الإسلامى يكون مقره في القاهرة بمصر ، وذلك لدعم

المـراكـز والشركات والأفراد العاملين في هذا المجال والتنسيق بينها . ومما يدعو للأسف أنه حتى الآن لم يظهر هذا الاتحاد إلى النور رغم الحماس الذي أبداه الحضور وإصدارهم لهذه التوصية ، بل وتفويضهم لإحدى الشخصيات البارزة لاتخاذ الخطوات التنفيذية لإنشاء هذا الاتحاد ولكن تخوف بعض المسؤولين من كل ما هو اسـلامي وقف عقبة دون تنفيذ هذه التوصية المهمة . كما كان التنسيق والتعاون وراء الندوة التى دعا إليها البنك الإسلامي للتنمية والتى عقدت في جدة بالمملكة العربية السعودية [٤٥] وكان من أهم توصيات هذه الندوة تأكيد التوصية السابقة والتى صدرت عن الندوة التى عقدت في الدوحة في قطر وزادت هذه الندوة توصية أخرى تدعو لإنشاء شركة تحت مظلة البنك الإسلامى للتنمية ويساهم فيها بالاضافة للبنك بعض المؤسسات المالية الإسلامية ومن شاء من مؤسسـات وأفـراد وذلك بغرض « احتضان الجهات والأفراد العاملين في نطاق استخدام الحاسوب في العلوم الشرعية والإسلامية وذلك لضمان استمرار العمل وتطويره ونشره وتخطي المعوقات » ولم تكن هذه التوصية بأوفر حظاً من سابقتها .

ولئن لم يحظ أيٌ من المشروعين بالنجاح ولم يظهر للنور أي منهما ، فإن هذا لا ينبغي أن يدعو إلى اليأس ولا إلى أن تتوقف الدعوة للتنسيق والتعاون .

وقد رأينا أن أنواع المستفيدين المتوقعين عديدة كما سبق بيانه ولكل متطلباته ولذا ينبغي أن تكون الأعمال المختلفة مؤدية لخدمة مجموع المستفيدين . كما أنه لا معنى لإدخال المادة الحديثية عدة مرات وبطرق مختلفة في الحاسب وتطوير برامج تتشابه في أهدافها . ونرى أنه من الضروري قيام الاتحاد الذي أوصت به ندوة قطر أو أي آلية أخرى مشابهة وأن يكون هذا الاتحاد مباركا من الدول الإسلامية كلها وأن ترغب المراكز والمؤسسات والأفراد العاملين في المجال على الانضمام إليه بشتى الوسائل حتى يتحقق التعاون والتنسيق المنشود . وفيما يلى بعض الأفكار التي من الممكن أن تؤدي إلى تحقيق هذا التعاون وذلك بعد وضع الخطوط العامة لمشروع إنشاء ديوان السنة النبوية المطهرة وذلك على النحو التالي :

١ ـ تحقيق كتب الحديث النبوي الشريف وهذا عمل علمي من الدرجة الأولى

يتطلب وقتاً وجهداً كبيراً ومن الممكن اشتراك أكثر من مؤسسة علمية في هذا المجال وينبغي أن تكون للجامعات الإسلامية النصيب الأوفي في هذا المجال . وقد يعجب الكثيرون حينما يتبين لهم أن بعض الكتب المتداولة بين أيدي الناس لم تحقق تحقيقا علميا كافيا قبل طبعها . ويندرج تحت هذا العنوان طباعة الكتب المخطوطة بعد تحقيقها كذلك. وكذلك تحقيق كتب الرجال وما يتصل بها .

٢ ـ إنشاء المكانز اللازمة (قوائم المصطلحات Thesaurus) وهذا العمل أساسي لأغراض التكشيف والاسترجاع الموضوعي ومن الملاحظ أن هناك بعض المحاولات التى تمت بصورة فردية ولكن إنشاء هذه المكانز المتخصصة للعلوم الشرعية والإنسانيات والعلوم التجريبية باللغة العربية يحتاج إلى تضافر جهود مجموعات متخصصة من العلماء في شتى التخصصات . ومرة أخرى فإن الدور الأكبر لذلك يقع على عاتق الجامعات الإسلامية ومؤسسات البحث العلمي .

٣ ـ تطوير الخوارزميات اللازمة للمعالجة الآلية للغة العربية . إذ أنه من المعلوم أن العربية هي وعاء العلوم الشرعية وبها نزل القرآن الكريم وتكلم رسول الله ﷺ وبالرغم من الاهتمام الذي تنامي في العقد الأخير بمسائل التعريب والتقدم الذي حدث في هذا المجال فإن هناك مسائل كثيرة مازالت تحتاج للبحث في مجال المعالجة الآلية للغة العربية وهنا ينبغي أن نشير إلى أن من أهم الأعمال التي تمت في هذا المجال هي الأعمال التي طورتها الشركة العالمية [١٤] وبالطبع فإن العمل في هذا الاتجاه ينبغي أن تقوم به ـ جنبا إلى الشركة المذكورة ـ مراكز البحث العلمي والجامعات .

٤ ـ تطوير الخوارزميات اللازمة للتعامل مع النص الحديثي . من الملاحظ أن معظم التطويرات التى ظهرت للوجود في هذا المجال تعتمد في غالبها على إعداد علمي مكثف للمادة الحديثية بحيث أصبح دور الحاسب منحصراً في معظم الأحيان في التعامل مع النص الحديثي كأي قاعدة بيانات عادية

وأعتقد أن من الملائم إعطاء دورٍ أكبر للحاسوب والارتقاء بمستوى الخوارزميات والاستفادة من قدرات الحاسوب بطريقة أعمق ، حتى يمكن تقليل العبء الكبير في إعداد المادة العلمية قبل إدخالها للحاسب . ويقع العبء الأكبر في ذلك على جانب خبراء الحاسوب بمراكز البحث العلمي والجامعات وكذلك الشركات والأفراد الذين عملوا في تطوير النظم في هذا المضمار لمدة طويلة .

٢ . انفتاحية النظم المطورة

من المعلوم أن التطور في أجهزة الحاسبات يسير بخطي حثيثة فما كان جديدا في عامٍ ما يصبح في بضع سنين قديما يحتاج لتحديث . وكان فيما مضى تحاول كل شركةٍ منتجة لأجهزة الحاسبات أن تطور البرمجيات الأساسية اللازمة للتشغيل Operating Software بحيث تتوائم مع أجهزتها هي فقط وقد أدى هذا إلى أن تصبح هذه النظم جميعا نظم مقفلة Closed systems ومن المفيد أن نذكر هنا أن تطوير نظام التشغيل MVS الخاص بشركة آي بي إم (IBM) قد استغرق تطويره ٥٠٠ عام / رجل من العمل . ونظرا لارتفاع تكلفة تطوير البرمجيات فقد كان من مصلحة هذه الشركات المصنعة للحاسبات (وكذا مستخدمي الحاسبات) أن تتفق على تشكيل مؤسسة تعني بضمان انفتاحية النظم المطورة وهي ما يعرف باسم Open Software Foundation (OSF) ويقصد بالانفتاحية هنا أن يصبح بالإمكان تشغيل نفس البرمجيات على أجهزة مختلفة من موردين مختلفين وبدون أن يظهر للمستفيد أنها أجهزة مختلفة فعلا . ونظرا لأن العاملين في مجال خدمة السنة النبوية الشريفة باستخدام الحاسوب متوزعين في أجزاء مختلفة من العالم وفي بلاد تختلف ظروفها ماديا وتقنيا ، فإنه من الطبيعى أن تكون الأجهزة المستخدمة مختلفة وبالمثل يتوقع أن تكون نظم التشغيل ونظم إدارة قواعد البيانات مختلفة وهذا هو الحاصل حاليا فمثلاً بعض الجهات [٤٦] تستخدم نظام مينيس Minisis وعلى أجهزة إتش بي ٣٠٠٠ (HP 3000) وهناك غيرها [٤٢] يستخدم قاعدة

البيانـات أوراكل (Oracle) وهناك من استخدم أساليب تنظيم الملفات القياسية [٢٤] واستخـدم آخـرون [٣٩] قاعدة بيانات خاصة به والبعض الآخر[٣٨] استخدم ملفات تتابعية عادية أو مفهرسة . ومن الواضح أن هذا يعني مايلي :

- صعوبة نقل البيانات بطريقة مباشرة بين هذه النظم المختلفة مما يعيق تكاملها .
- صعوبة نقل البرامج المطورة بل إنه قد يصبح أحيانا من الناحية العملية إعادة تطوير هذه الـبرامج لتتوائم مع نظام آخر خلاف المطورة له أصلا أيسر من محاولة تعديلها .

ومن أجـل ذلك فإن الدعوة إلى انفتاحية النظم المطورة تصبح اليوم أكثر إلحاحا مما مضى . وسوف تقابلنا الآن مشكلة كبيرة وهي تحويل النظم القائمة حاليا من هذه البيئات المختلفة إلى بيئة أخرى موحدة يتفق عليها وبالطبع فإن هذا الأمر لا مناص من القيام به ويمكن أن توكل هذه العملية إلى إحدى الهيئات التى ستنشأ لتحقيق التعاون بين الجهات المختلفة العاملة في المجال .

ويمكن بصفة مبدئية أن نضع التصورات الأولية التالية لتحقيق انفتاحية النظم :

- استخدام نظام تشغيل قياسي يتوافر على قاعدة واسعة من أجهزة الحاسبات . ومن النـظم المـرشحة لذلك نظام يونكس أو الإصدارات الحديثة من نظام النوافذ إن تي .
- استخدام وسائط الرسم للاتصال بين المستفيد والحاسب GUI .
- استخدام نظام إدارة قواعد بيانات علاقي وذلك لتخزين البيانات المنمذجة Formatted data ووجود نظام إدارة قواعد بيانات نصي لتخزين النصوص مع استخدام لغة الاسترجاع أس كيو إل بعد تعريبها .
- توافر التعامل مع الأوساط المختلفة كالصور والصوت وذلك كأشياء Objects مخزنة في قواعد البيانات .

وبالإضافة إلى انفتاحية النظم فإن من الضروري وضع مواصفات موحدة لأعـمال الإعـداد العلمي للمادة الحديثية المراد حوسبتها وكذا لأعمال الحاسوب الفنية . ونـظراً لتعـدد مصادر المادة الحديثية وتنوعها فإن تحديد وتقييس كيفية ومستوى الإعداد العلمي المطلوب إجراؤه لها يصبح أمراً لازما وهنا نقترح بعض المبادىء العامة على النحو التالي :

- إنقـاص كمية الإعداد اليدوي إلى أقصى درجة ممكنة ومحاولة الاستفادة من إمكانات الحاسوب أقصى درجة ممكنة فمثلا بدلا من فصل أسانيد حديث ما (به عدة تحويلات) يدويا وإدخـالهـا في الحـاسب فإنـه يمكن تصميم خوارزميات لتقـوم بهذا الأمـر آليا وهناك تجربة رائدة في ذلك [٢٤] . نعم ستكون هناك حالات يفشل فيها الحاسب في عمل ذلك وهذه فقط هي التى تتم بمساعدة يدوية وهي نسبة ضئيلة وما لا يدرك جله لا يترك كله .

١ ـ إدخال النص الأصلي كما هو تماما بدون أي تغيير مع إدخال الاختلافات المعلومة لنفس النص أو لجزء منه أيضا وذلك كنص فرعي متولد عن النص الأصلي ومرتبط به ومهما تعددت النصوص الفرعية .

٢ ـ الاتفـاق على الهيكل العام لعلوم الحديث المراد حوسبتها مع الاتفاق على المسميات التي ستطلق على كل منها وكذا معاني المصطلحات المستخدمة .

أما التقييس في أعمال الحاسوب الفنية فإنه يتناول ما يلى بصفة أساسية :

- نظام التعريب المستخدم وهل هو شفاف أم في بنية النظام ذاته .
- نظام التـوثيق الخاص بالنظم والبرامج المطورة ومن المفيد استخدام الأدوات الحديثة ـ بعد تعريبها ـ CASE Tools .
- وضـع مواصفـة لنقل البيانات من جهاز لآخر أو من قاعدة بيانات لأخرى بحيث تحدد شكلها Format وخصائصها . وهنا نشير إلى أن انفتاحية النظم المطورة سيكون عاملا أساسيا في مجال تقييس أعمال الحاسوب الفنية في هذا المجال .

٣ ـ تشجيع الخبراء في مجالي السنة والحاسوب على العمل في هذا المجال . ومن اللازم أن نشير هنا إلى أنه أصبح الآن ـ ولله الحمد ـ إقتناع عند كثير من علماء السنة بأهمية الحوسبة في مجال السنة النبوية الشريفة وهو ما لم يكن موجودا قبل عشر سنوات مثلا . إلا أنه من اللازم استقطاب مجموعة من الخبراء في مجال السنة للعمل في هذا الأمر وينطبق نفس الأمر على العاملين في مجال الحاسوب حيث أن عدد المهتمين بالتطبيقات الشرعية للحاسب بصفة عامة مازال قليلا . ولابد من الإشارة هنا إلى التوصيات التي صدرت عن مؤتمرات السنة العالمية سواء التي عقدت في القاهرة أم عمان أم الدوحة أم جدة والتى تناولت فيها تناولته أهمية تكوين هيئة استشارية شرعية حاسوبية .

وبالإضافة إلى ذلك فإن تشجيع العلماء في شتى نواحي المعرفة على النهل من معين الحديث الشريف واستنباط مدلولاته فيما استجد من علوم يعد عملا مكملا وأساسيا لاستكمال التصنيف الموضوعي للحديث الشريف .

٤ ـ الاستفادة من التقنيات الحديثة في مجال المعلومات لإنتاج وتطوير نظم أكثر تطورا من الملاحظ أن الدافع الأساسي وراء معظم المشروعات والأبحاث التى تمت في المجال كان تيسير عملية البحث في مصادر الحديث الشريف عن حديث بعينه أو عن مجموعة أحاديث في موضوع محدد ثم تطورت أهداف هذه النظم مع التطور الذي حدث في الأجهزة وأعتقد أن قد آن الأوان لتطوير « الجيل الثاني » من النظم التي تعني بخدمة السنة النبوية المطهرة ونذكر فيما يلي بعض الخصائص التي يمكن ادخالها في هذه النظم :

- استخدام الأوساط المتعددة Multi-media .
- الاستفادة من وسائل الإدخال المباشر للنص في الحاسب بطريقة التعرف على الحروف OCR .
- استخدام تقنية ما وراء النصوص Hypertext .

- الاستفادة من تقنيات الذكاء الاصطناعي لتيسير عملية الحكم على حديث ما من خلال تتبع سنده وغيرها من التطبيقات .

وقبل كل هذا وبعده فإن إخلاص النية لله سبحانه وتعالى وابتغاء مرضاته هو المفتاح الوحيد والأكيد للتوصل إلى مانصبو إليه من خدمة السنة الشريفة باستخدام الحاسوب .

هذا وبالله التوفيق ومنه العون والسداد وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين . .

ثبت المراجع

(١) ابن الصلاح ـ علوم الحديث ـ المكتبة العلمية ـ تحقيق نور الدين عتر ـ بيروت ، ١٩٨١ م .

(٢) القاسمي ، الشيخ جمال الدين ـ الجرح والتعديل ـ مؤسسة الرسالة بيروت ، ١٩٨١ م .

(٣) الطحان ، د . محمود ـ تيسير مصطلح الحديث ـ دار القرآن الكريم بيروت ، ١٩٧٩ م .

(٤) الأنصاري ، حماد محمد ـ يانع الثمر في مصطلح أهل الأثر ـ دار العدوي عمان ، ١٩٨٥ م .

(٥) المؤتمر العالمي الثالث للسنة والسيرة – قطر ١٤٠٠هـ .

(٦) المؤتمر الدولي الرابع للسنة النبوية ـ القاهرة ١٤٠٦ هـ .

(٧) ندوة « نحو موسوعة شاملة للحديث النبوي » ـ قطر ١٤١٠هـ .

(٨) المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي الشريف . إعداد مجموعة من المستشرقين ١٩٣٦ م .

(٩) المصرى ـ عبدالقادر أحمد عبدالقادر ـ تصنيف موسوعة حديثية جامعة بواسطة الحاسب الآلي / دراسة نظرية ـ رسالة ماجستير ـ الجامعة الاسلامية بالمدينة المنورة ـ ١٤٠٣ هـ (١٩٨٣ م) .

(١٠) المصرى ـ عبدالقادر أحمد عبدالقادر ـ استخدام الحاسب الآلي في بناء موسوعة جامعة للسنة النبوية ـ دراسات تحضيرية وتطبيقية ـ رسالة دكتوراه ـ الجامعة الاسلامية بالمدينة المنورة ـ ١٤٠٧ هـ (١٩٨٧ م) .

(١١) المصري ـ عبد القادر أحمد عبد القادر ـ « استخدام الحاسب الآلي في بناء موسوعة جامعة للحديث » ـ مجلة الهداية السنة التاسعة ـ العدد السابع والتسعون ربيع الأول ١٤٠٦ ديسمبر ١٩٨٥ ص ٧٤ ـ ٩٠ـ البحرين وزارة العدل والشئون الاسلامية .

(١٢) المصري ـ عبدالقادر أحمد عبدالقادر ـ « الحاسوب ودوره في مجال الفهرسة اللفظية للحديث » ـ بحث مقدم لندوة نحو موسوعة شاملة للحديث النبوي ـ الدوحة ـ قطر مارس ١٩٩٠ م

(١٣) المصري ـ عبدالقادر أحمد عبدالقادر ـ « الحاسوب ودوره في الفهرسة اللفظية للحديث النبوي الشريف » ـ بحث مقدم لندوة استخدام الحاسوب في العلوم الشرعية ـ جدة ـ السعودية ـ نوفمبر ١٩٩٠ م .

(١٤) الشركة العالمية للالكترونيات ـ المحلل الصرفي ـ ١٩٩٠ م .

(١٥) المرسى ـ كما الدين عبدالغني ـ منهج الترمذي في نقد الخبر ـ مع دراسة لأسانيد الترمذي باستخدام الحاسب ـ رسالة ماجستير جامعة الاسكندرية ـ ١٩٨٤ م .

(١٦) الديب ـ عبدالعظيم ـ نحو موسوعة شاملة للحديث النبوي الشريف ـ الكمبيوتر حافظ عصرنا ـ مؤسسة الرسالة ـ بيروت ١٩٨٩ م .

(١٧) موسى ـ علي حلمي ـ دارسة احصائية لجذور معجم الصحاح باستخدام الكمبيوتر ـ جامعة الكويت ١٩٧٣ م .

(١٨) موسى ـ علي حلمي ، عبدالصبور شاهين ـ « دراسة احصائية لجذور معجم تاج العروس باستخدام الكمبيوتر ـ جامعة الكويت ١٩٧٣ م .

(١٩) Moussa, A.H. Computer Application to Arabic Words in the Holy Quran, Proceedings of the third European Meeting on Cybernetics & Systems Research,R, Trappel (ed), Hemisphere,pp. 482– 490, 1976.

(٢٠) العمري ـ أكرم ضياء ـ « استخدام الحاسب في العلوم الشرعية »ـ رؤية للطفرة العلمية المستقبلية في دراسة العلوم الشرعية » ندوة استخدام اللغة العربية في تقنية المعلومات ـ الرياض ١٩٩٢م .

(٢١) العمري ـ أكرم ضياء ـ « مجال استفادة العلوم الاسلامية من الكمبيوتر » ـ ندوة استخدام الحاسوب في العلوم الشرعية ـ جدة ١٩٩٠ م ص ٤٣ ـ ٥٢ .

(٢٢) العمري ـ أكرم ضياء ـ « تصور لموضوعات الموسوعة » ـ ندوة نحو موسوعة شاملة للحديث النبوي ـ الدوحة ـ ١٩٩٠ م .
(٢٣) فرج ـ محمد سامي ـ « استخدام الحاسوب الآلي في بناء الموسوعات الشرعية » ـ ندوة استخدام الحاسوب في العلوم الشرعية ـ جدة ١٩٩٠م ص ٥٣ ـ ٧٦ .
(٢٤) أحمد ـ أحمد شرف الدين ـ « حول استخدام الحاسب في تخزين واسترجاع الأحاديث النبوية الشريفة :
١ ـ قاعدة بيانات الحديث النبوي الشريف .
٢ ـ استخدام بعض أساليب الذكاء الاصطناعي .
المؤتمر الوطني الحادي عشر للحاسبات ـ الظهران ١٩٨٩ م ص ٧٥٣ـ ٧٦١ .
(٢٥) A. Sharaf Eldin and M. Elshamlan, Pictorial Reperesentation of Hadith Chains, 12 th NCC, 1990, pp.723- 734.
(٢٦) أحمد ـ أحمد شرف الدين ـ « قاعدة معلومات الحديث النبوي الشريف »ـ ندوة نحو موسوعة شاملة للحديث النبوي ـ الدوحة ١٩٩٠م .
(٢٧) أحمد ـ أحمد شرف الدين ـ «برمجيات لقاعدة بيانات الحديث النبوي الشريف » ـ ندوة استخدام الحاسوب في العلوم الشرعية ـ جدة ١٩٩٠م ـ ص ٣٤٣ ـ ٣٥٢ .
(٢٨) هلال ـ يحيي ـ « الحاسوب في خدمة الحديث النبوي الشريف » ـ ندوة استخدام الحاسوب في العلوم الشرعية ـ جدة ١٩٩٠ م ص ٢٣٥ ـ ٢٥١ .
(٢٩) عطية ـ محي الدين ـ « نحو بناء كشاف موضوعي للموسوعة الحديثية » ـ ندوة نحو موسوعة شاملة للحديث النبوي ـ الدوحة ـ ١٩٩٠ م .
(٣٠) عطية ـ محي الدين ـ « نحو تسخير تقنيات المعلومات لخدمة الشريعة

الإسـلامية » ـ ندوة استخـدام الحـاسـوب في العلوم الشرعية ـ جدة ١٩٩٠ م ص ٢٠٩ ـ ٢٣٤ .

(٣١) أبـو النـور ـ عبـدالـوهـاب ـ « التصنيف الببليوجـرافي لعلوم الـدين الإسلامي : دراسة في منهج إعداد نظم التصنيف مع تطبيقه في إعداد نظام تصنيف للدين الإسلامي » ـ دار الثقافة للطباعة والنشر ١٩٧٣ م القاهرة .

(٣٢) سعيد ـ همام ـ « موسوعة السنة النبوية ورجال الحديث : أهداف ومراحل وخطة عمل » ـ ندوة نحو موسوعة شاملة للحديث النبوي ـ الدوحة ـ ١٩٩٠ م .

(٣٣) سعيد ـ همام ـ « بناء المكانز الموضوعية في الحديث وأهمية ذلك للأعمال الـموسـوعـة »ـ ندوة استخـدام الحـاسـوب في العلوم الشرعية ـ جدة ـ ١٩٩٠ م ص ٣٠٧ ـ ٣١٧ .

(٣٤) الأعظمي ـ محمد مصطفى ـ « سنن ابن ماجة » ـ تحقيق ـ الرياض ١٩٨٣ م .

(٣٥) الميره ـ محمود ـ « اتصال شخصي » .

(٣٦) النعيمي ـ حسين ـ « خدمة سنن الدار قطني بالحاسوب » ندوة استخدام الحاسوب في العلوم الشرعية ـ جدة ١٩٩٠ م ص ٣٥٣ ـ ٣٦١ .

(٣٧) قاضي ـ عبدالملك ـ مشروع موسوعة الحديث النبوي الشريف .

(٣٨) الأعظمي ـ محمد مصطفى ـ « مشروع خدمة السنة » ـ ندوة استخدام الحاسوب في العلوم الشرعية ـ جدة ١٩٩٠ م ص ٢٥٥ ـ ٢٧٢ .

(٣٩) العالمية للالكترونيات ـ برنامج صحيح البخاري .

(٤٠) عبـدالقادرـ حبيب الله ـ « قاعدة بيانات الأحاديث » ـ ندوة استخدام الحاسوب في العلوم الشرعية ـ جدة ١٩٩٠ م (قدم البحث ولم يطبع في سجل البحوث الخاصة بالندوة) .

(٤١) المايكروسيستمز التطبيقية ـ « برنامجي سلسبيل والكوثر » ـ ندوة استخدام الحاسوب في العلوم الشرعية ـ جدة ١٩٩٠ م ص ٣٣٣ ـ ٣٤٢ .
(٤٢) عقيل ـ عبدالرحمن ـ « استخدام الحاسب الآلي في تحقيق علوم الكتاب والسنة » ـ ندوة استخدام الحاسوب في العلوم الشرعية ـ جدة ١٩٩٠ م ص ٣٦٣ ـ ٣٧٦ .
(٤٣) المراكبي ـ محمود عوض ـ « تطويع تقنية المعلومات لخدمة العلوم الشرعية » ـ ندوة استخدام اللغة العربية في تقنية المعلومات ـ الرياض ١٩٩٢ م .
(٤٤) المراكبي ـ محمود عوض ـ « قاعدة البيانات الإسلامية » ـ ندوة استخدام الحاسوب في العلوم الشرعية ـ جدة ١٩٩٠ م ص ٢٧٣ ـ ٢٩٣ .
(٤٥) ندوة استخدام الحاسوب في العلوم الشرعية ـ جدة ١٩٩٠ م .
(٤٦) مركز معلومات السنة النبوية (مركز صالح كامل) التابع لجامعة الأزهر ـ القاهرة ـ مصر .

أحاديث النهي عن صفقتين في صفقة واحدة
سندها ومتنها وفقهها (دراسة تحليلية)

د . علي محيى الدين القره داغي
الأستاذ المساعد بقسم الفقه
والأصول بكلية الشريعة

المقـدمة :

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين وعلى آله وصحبه ومن تبع هداه إلى يوم الدين . وبعد ،،،

ففى خضم الحـوادث والمستجدات المعاصرة والقضايا الحديثة ، والمسائل المتجددة أرى أن العودة إلى المنبع الصافي (من الكتاب والسنة) هي الحل ، ولكن مع الأخذ بنظر الاعتبار كل ما قاله علماؤنا الكرام ، وفقهاؤنا العظام مع النظرة الفاحصة النافذة الناقدة .

وذلك لأن العودة إلى المنبع الصافي تعطيك المجال الواسع ، وتبعدك عن التأثر بالزمان والمكان والظروف والملابسات الآنية التي قد تؤثر في تفكير المجتهد في حين أن المعايشة مع النص المعصوم تمنحك الجو الروحاني الرحب ، الواسع .

ومن خلال معايشتى لهذه الأحاديث الواردة في النهى عن بيعتين في بيعة ، أو شرطين في شرط أو بيع وسلف تبين لى أن فقهاءنا الكرام قد وسعوا هذه الدائرة مع مرور الزمن حتى أدخلوا فيها ما ليس منها ، ولذلك توسعت دائرة الحرمة في المعاملات مع أن العودة إلى النصوص نفسها تعطيك الصورة الحقيقية لمقاصد الرسول (ﷺ) في هذه الأحاديث ، ومن هنا أدركت قيمة التجديد المئوى الذي تحدث عنـه رسـول الله ﷺ حتى تعود الأمة إلى المنبع الصافي نفسه بعيدا عن تأثـيرات الزمان والمكان والملابسات السابقة ، لينزل النص بفهم صحيح على الوقائع الراهنة والواقعة واللاحقة .

وقد بذلت جهدى في تحليل هذه النصوص سنداً ومتنا وفقها وتطبيقا ، فإن كنت قد وفقت فذلك بفضل الله وحده ، وإلا فعذري أنني لم آل جهداً ، وإن كان هذا البحث لم يستوعب كل ما أعددته حول الموضوع حيث كان بحثي هذا بمثـابـة اختصـار موجـز لما تتضمنـه هذه الاحـاديث من أحكام وأقوال فقهية وخلافات ، ولعل الله يوفقنا لاستخراج كل ذلك في كتاب كبير .

والله أسـأل أن يوفقنـا لخدمة شرعه ويعصمنا من الخطأ والذلل في القول والعمل أنه مولاي وحسبى ، فنعم المولى ونعم النصير .

على القره داغي
غرة رمضان ١٤١٥ هـ
الدوحـــة

ألفاظ الحديث وتخريجها :

وردت أحاديث كثيرة في النهي عن اجتماع أكثر من شيء في عقد واحد ، فنذكر هنا الفاظها .

الحديث الأول :

« **نهى رسول الله (ﷺ) عن صفقتين في صفقة واحدة** » .

١ - ورد بهذا اللفظ : في مسند أحمد (١/٣٩٨) حيث رواه بسنده إلى عبدالله بن مسعود .

ورواه أيضاً بسنده موقوفا على ابن مسعود (١/٣٩٣) انه قال : « لا تصلح سفقتان في سفقة ، وأن رسول الله (ﷺ) قال : « لعن الله آكل الربا وموكله وشاهده وكاتبه » .

٢ - ورواه ابن حبان (حديث ١١١١ ، ١١١٢) من طريق سفيان وشعبة .

٣ - وروي موقوفاً على ابن مسعود أيضا في المصنف للحافظ بن همام الصنعاني ، حديث رقم ١٤٦٣٣ ولفظه : « لا تصلح الصفقتان في الصفقة ، أن يقول : هو بالنسيئة بكذا وكذا وبالنقد بكذا وكذا » .

وحديث رقم ١٤٦٣٦ ولفظه عن ابن مسعود أنه قال : « الصفقتان في الصفقة ربا » .

وحديث رقم ١٤٦٣٧ ولفظه عن ابن مسعود أنه قال : « لا تحل الصفقتان في الصفقة » .

٤ - ورواه البيهقي في السنن الكبرى (١/٣٤٣) بسنده عن عبدالله ابن عمرو بن العاص ، أن رسول الله (ﷺ) : نهى عن بيع وسلف وعن بيعتين في صفقة واحدة وعن بيع ما ليس عندك وقال رسول الله (ﷺ) : حرام شف ما لم يضمن » .

٥ - وأخرجه ابن أبي شيبة موقوفاً على ابن مسعود بلفظ : « صفقتان في صفقة ربا » (المصنف ٨/١٩٢/٢) وبلفظ « الصفقة في الصفقتين ربا » (المصنف ١٩٩/٦) وبهذا اللفظ الأخير أخرجه أيضاً عبد الرزاق في مصنفة (١٣٨/٨ ، ١٣٩) كما سبق .

٦- ورواه ابن نصر في السنة ص ٥٤ .

الحديث الثاني : « لا يحل سلف وبيع ولا شرطان في بيع ولا ربح ما لم يضمن ولا بيع ما ليس عندك » .

١ - رواه بهذا اللفظ : الحاكم في مسنده عن طريق عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عن الرسول (ﷺ) .

وروى أيضا عن طريق عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عبدالله بن عمرو بن العاص قال : . قلت يارسول الله إني اسمع منك أشياء أخاف أن أنساها أفتأذن لي أن اكتبها . قال : نعم ، قال : فكان فيما كتبت عن رسول الله (ﷺ) انه لما بعث عتاب بن أسيد إلى أهل مكة قال : أخبرهم انه : لا يجوز بيعان في بيع ولا بيع ما لا يملك ولا سلف وبيع ولا شرطان في بيع » .

٢ - ورواه بهذا اللفظ النسائي في سننه (٢٩٥/٧) عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده .

ورواه أيضاً (٢٩٥/٧) بسنده عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده : أن رسول الله (ﷺ) نهى عن سلف وبيع وشرطين في بيع وربح ما لم يضمن » .

ورواه أيضا (٣٠٠/٧) عن نفس الراوي قال : نهى رسول الله (ﷺ) عن سلف وبيع وعن شرطين في بيع واحد وعن بيع ما ليس عندك وعن ربح ما لم يضمن » .

ورواه أيضا (٢٨٨/٧) عن نفس الراوى أن رسول الله (ﷺ) قال : « لا يحل سلف وبيع ولا شرطان في بيع ولا بيع ما ليس عندك » .

٣ - ورواه أحمد في مسنده (٢/ ١٧٩) بسنده عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده بنفس اللفظ .

ورواه بلفظ (عن نفس الراوي) قال : نهي رسول الله (ﷺ) عن سلف وبيع وعن بيعتين في بيعة وعن بيع ما ليس عندك وعن ربح ما لم يضمن » (٢/ ١٧٤ ، ١٧٥ ، ٢٠٥) .

٤ - ورواه الدرامي في سننه (٢/ ١٦٨) بسنده عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده قال : « نهى رسول الله (ﷺ) عن سلف وبيع ، وعن شرطين في بيع وعن ربح ما لم يضمن » .

٥ - رواه مالك في الموطأ (ص ٤٠٧ ، ٤٠٨) أنه بلغه : أن رسول الله (ﷺ) عن بيع وسلف . (لم يذكر مالك عن من سمعه) .

٦ - ورواه نور الدين الهيثمى في موارد الظمآن إلى زوائد بن حبان (ص ٢٧١ ـ ٢٧٢) بسنده عن عطاء عن عبدالله بن عمرو بن العاص : انه قال : يارسول الله إنا نسمع منك أحاديث أفتأذن لنا أن نكتبها ؟ . قال : نعم . فكان أول ما كتب كتاب النبى (ﷺ) إلى أهل مكة : لا يجوز شرطان في بيع واحد ، ولا بيع وسلف جميعاً ولا بيع ما لم يضمن ، ومن كان مكاتبا على مائة درهم فقضاها إلا عشرة دراهم فهو عبد ، أو على مائة أوقية فقضاها إلا أوقية فهو عبد » .

٧ - ورواة البيهقى في السنن الكبرى (٥/ ٣٤٣) بسنده عن عمرو بن العاص عن ابيه عن جده : (١) بنفس اللفظ (٥/ ٢٦٧) .

٢ ـ (٥/ ٣٤٣) ان رسول الله (ﷺ) نهى عن بيع وسلف وعن بيعتين في صفقة واحدة وعن بيع ما ليس عندك وقال رسول الله (ﷺ) : حرام شف ما لم يضمن .

وروى عن نفس الراوي بلفظ (٥/ ٣٤٠) : أن رسول الله (ﷺ) أرسل عتاب بن أسيد إلى أهل مكة أن ابلغهم عنى أربع خصال : أن لا يصلح شرطان في بيع ولا بيع وسلف ولا بيع مالا يملك ولا ربح مالا يضمن » .

٨ - رواه الترمذي بنفس اللفظ وعن نفس الراوي (٤/٤٣١) حديث ١٢٥٢ .

٩ - رواه أبو داود بنفس اللفظ وعن نفس الراوي (٩/٤٠٢ ـ ٤٠٣).

١٠ - ورواه ابن خزيمة في الارواء عن نفس الراوي (٥/١٤٧) حديث رقم ١٣٠٥ بنفس اللفظ .

١١ - وعبدالرزاق في مصنفه (٨/٣٩) عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده بلفظ : قال : نهى رسول الله (ﷺ) عن سلف وبيع وعن شرطين في بيع واحد ، وعن بيع ما ليس عندك ، وعن ربح ما لم تضمن » .

١٢ - والدار قطنى : الحديث ٣٢٠ .

١٣ - وابن الجارود : الحديث ٦٠١ .

١٤ - أبو حنيفة (مسند حنيفة ، ط : الآداب القاهرة ص ١٢٤) .

١٥ - وابن حزم عن طريق أبي داود : المحلى (٩/٥٩٥) .

الحديث الثالث : عن أبي هريرة قال : « نهى رسول الله (صلى الله عليه وسلم) عن بيعتين في بيعة » وكذلك روى عن ابن عمر ، وابن عمرو.

١ - رواه بهذا اللفظ الترمذي في جامعة (٤/٤٢٧ـ ٤٢٩) وقال بعد أن ذكر الحديث وفي الباب ، عن عبدالله بن عمرو وابن عمر وابن مسعود .

٢ - رواه مالك في الموطأ : ص ٤١٤ انه بلغه أن رسول الله (ﷺ) نهى عن بيعتين في بيعة . (دون ذكر الراوي والسند) .

٣ - رواه النسائي في سننه (٧/٢٩٥ ـ ٢٩٦) بسنده بنفس اللفظ وعن نفس الراوي .

٤ - ورواه أحمد في مسنده (٢/٧١) بسنده عن ابن عمر قال : « قال رسول الله (ﷺ) : «مطل الغنى ظلم ، وإذا أحلت على ملىء فاتبعه ، ولا بيعتين في واحدة » .

ورواه بسنده (٢/١٧٤، ٢٠٥) عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده : « نهى رسول الله (ﷺ) عن بيعتين في بيعة وعن بيع وسلف وعن ربح مالم يضمن وعن بيع ماليس عندك » .

٥ - رواه الطبراني في المعجم الكبير (٨/ ٢٨٠) في حديث رقم ٧٩١٧ بسنده عن أبي إمامه أن رسول الله (ﷺ) نهى عن صلاتين وعن صيامين وعن نكاحين وعن لبستين وعن بيعتين .

٦ - ورواه أبو داود في سننه (٩/٣٣٢) في حديث رقم ٣٤٤٤ بسنده عن أبي هريرة قال : قال رسول الله (ﷺ) : « من باع بيعتين في بيعة فله أوكسهما أو الربا ».

٧ - رواه ابن حبان (الاحسان بترتيب صحيح ابن حبان (٧/٢٢٦)) بنفس اللفظ في حديث رقم ٤٩٥٣ .

ورواه أيضا في حديث رقم ٤٩٥٣ عن أبي هريرة بلفظ : قال : قال رسول الله (ﷺ) من باع بيعتين في بيعة فله أوكسهما أو الربا » .

٨ - رواه ابن حبان (موارد الظمآن إلى زوائد ابن حبان) بنفس اللفظ في حديث ١١٠٩ ورواه أيضا في حديث رقم ١١١٠ عن أبي هريرة بلفظ : « قال رسول الله (ﷺ) : « من باع بيعتين في بيعة فله أوكسهما أو الربا » .

٩ - رواه البيهقي في السنن الكبرى (٥/٣٤٣) بنفس اللفظ .

ورواه أيضا عن أبي هريرة بلفظ : « أن النبي (ﷺ) نهىٰ عن بيعين في بيعة » .

ورواه أيضاً عن أبي هريرة بلفظ : قال : قال رسول الله (ﷺ) من باع بيعتين في بيعة فله أوكسها أو الربا » .

ورواه عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده : أن رسول الله (ﷺ) نهى عن بيع وسلف وعن بيعتين في صفقة واحدة وعن بيع ما ليس عندك وقال رسول الله (ﷺ) : حرام شف ما لم يضمن .

١٠ - ورواه ابن أبي شيبة في المصنف (٧/١٩٢/٢) .

ورواه الحاكم في المستدرك (٢ / ٤٥) .
ورواه ابن الجارود ص (٥٩٩ - ٦٠٠).
وورد بلفظ « لا يجوز بيعان في بيع » .

حيث رواه الحاكم في المستدرك (٢ / ١٧) بسنده عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عبدالله بن عمرو بن العاس ، قال : قلت : يارسول الله إني أسمع منك أشياء أخاف أن أنساها أفتأذن لى أن أكتبها ؟

قال : نعم . قال : فكان فيما كتب عن رسول الله (ﷺ) أنه لما بعث عتاب بن أسيد إلى أهل مكة . قال : أخبرهم : أنه لا يجوز بيعان في بيع ، ولا بيع ما لا يملك ، ولا سلف وبيع ، ولا شرطان في بيع » .

ولكنه لم يحكم عليه ، بل سكت عنه ، كما سكت عنه الحافظ الذهبي في تلخيصه على المستدرك (٢ / ١٧) .

والخلاصة :

أن الحديث لم يرو فقط من حديث عبدالله بن عمرو بن العاص وإنما روى أيضاً من حديث أبي هريرة ، وعبدالله بن عمر ، فأما حديث أبي هريرة فرواه محمد بن عمرو عن أبي سلمه عنه قال : « نهى رسول الله (ﷺ) عن بيعتين في بيعة » . أخرجه النسائي والترمذي ، وابن الجارود ، وابن حبان ، والبيهقى وأحمد من طرق .

وفي لفظ آخر عنه : «من باع بيعتين في بيعة فله أوكسها ، أو الربا » أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف ، وعنه أبو داود ، وابن حبان ، والحاكم وعنه البيهقى - كما سبق - .

وأما حديث عبدالله بن عمر (رضى الله عنهما) فرواه يونس بن عبيد عن نافع عنه مرفوعاً بلفظ : « مطل الغني ظلم ، وإذا اتبع احدكم على مليء فليتبعه ، ولا تبع بيعتين في بيعة » . أخرجه الترمذى ، وابن الجارود ، وأحمد ، وابن ماجه ، والبزار - كما سبق - إضافة إلى أن حديث ابن عمر أخرجه ابن خزيمة ، والبيهقى ، وأحمد[1] .

* * * *

درجة هذه الأحاديث من حيث القوة والضعف

الحديث الأول : « نهى رسول الله (صلى الله عليه وسلم) عن صفقتين في صفقة واحدة » .

● هذا الحديث بشكله المرفوع إلى النبي (ﷺ) : قال فيه الحافظ الهيثمي في مجمع الفوائد ومنبع الفوائد .

رواه البزار وأحمد وروى له الطبرانى في الأوسط ولفظه قال رسول الله (ﷺ) : « لا تحل صفقتان في صفقة » ورواه في الكبير ولفظه : « الصفقة بالصفقتين ربا » وهو موقوف ورواه البزار كذلك وزاد : وأمرنا رسول الله (ﷺ) باسباغ الوضوء .

« ورجال أحمد ثقات »[٢] .

وقد عقب الشيخ الألباني على هذا بأن في رواية أحمد المرفوعة في سندها شريك بن عبد الله القاضي ، وهو سيء الحفظ ، فلا يحتج به ، مع مخالفته لسفيان وشعبة في رفعه »[٣] وقد قال الحافظ ابن حجر فيه :

« صدوق يخطى من الخامسة ، مات في حدود الأربعين ومائة » وذكر بأن البخارى ومسلماً وأبا داود ، والنسائي وابن ماجه ، والترمذي في الشمائل قد أخرجوا أحاديثه »[٤] .

الخلاصة :

أن المرفوع إلى النبي (ﷺ) بهذا اللفظ معلول ، أو بعبارة أخرى فيه ضعف ، ولكن له شواهد من حديث أبي هريرة ، وابن عمر ، وابن عمرو كما في الحديث الثالث .

● وأما الموقوف على ابن مسعود فصحيح ، كما قال الألباني : -

أخرجه عبد الرزاق في المصنف وابن أبي شيبه ، وابن حبان ، والطبراني

وسنده صحيح ، وفي سماع عبد الرحمن من أبيه خلاف ، وقد أثبته جماعة ، والمثبت مقدم على النافي .

ورواه أحمد وهو رواية لأبن حبان بلفظ : « لا تصلح سفقتان في سفقة (ولفظ ابن حبان : « لا يحل صفقتان في صفقة ») وأن رسول الله (ﷺ) قال : لعن الله آكل الربا وموكله وشاهده وكاتبه » وسنده صحيح أيضاً .

وكذا رواه ابن نصر في السنة وزاد في رواية : « أن يقول الرجل : إن كان بنقد فبكذا وكذا ، وإن كان إلى أجل فبكذا وكذا » .

وهو رواية لأحمد ، وجعله من قول سماك ، الراوي عن عبد الرحمن بن عبد الله .

ثم إن الحديث رواه ابن نصر وعبد الرزاق في المصنف بسند صحيح عن شريح ، قال : فذكره من قوله مثل لفظ حديث الترجمة بالحرف الواحد .

قلت : وسماك وهو ابن حرب ، وهو تابعي معروف ، قال : أدركت بثمانين صحابياً »[٥] وهو صدوق غير أن روايته عن عكرمة خاصة مضطربة ، وقد تغير بآخره ، مات سنة ١٢٣هـ ، وروى له البخاري ومسلم وغيرهما[٦] .

درجة الحديث الثاني : « لا يحل بيع وسلف ... » .

● قال الترمذي فيه : « وهذا الحديث حسن صحيح »[٧] .

● وقال الحاكم في المستدرك : -

« هذا حديث صحيح على شرط جملة من أئمة المسلمين صحيح ، وهكذا رواه أبو داود بن أبي هند وعبد الملك ابن أبي سليمان وغيرهم عن عمرو بن شعيب » ووافقه الذهبي[٨] .

● وقال المنذري :

وأخرجه الترمذي والنسائي وابن ماجه ، وقال الترمذي حسن صحيح ، ويشبه أن يكون صحيحاً لتصريحه بذكر عبد الله بن عمرو ويكون مذهبه في الامتناع بحديث عمرو بن شعيب إنما هو الشك في إسناده لجواز أن يكون الضمير

عائداً على محمد بن عبد الله بن عمرو ، فإذا صرح بذكر عبد الله بن عمرو انتفى ذلك ، والله عز وجل أعلم[٩] .

● والحديث - كما رأينا - رواه ابن حبان في صحيحه[١٠] ، وهذا يعني الحكم عليه بالصحة .

● والحديث - كما رأينا - رواه ابن خزيمة في صحيحه[١١] ، وهذا يعني الحكم عليه بالصحة .

● وقال ابن حزم[١٢] :

« هذا صحيح ، وبه نأخذ ، ولا نعلم لعمرو بن شعيب حديثاً مسنداً إلا هذا وحده ، وآخر في الهبات » .

● وقال الذيلعي[١٣] : -

« قال المنذري : ويشبه أن يكون الترمذي إنما صححه لتصريحه فيه بذكر عبد الله بن عمرو » .

● ووافق الحافظ عبد الحق[١٤] : الترمذي في حكمه على هذا الحديث بأنه حسن صحيح .

● ونقل ابن تيمية ، والحافظ ابن حجر[١٥] :

تصحيح الترمذي ، وابن خزيمة ، والحاكم ، وأنه أخرجه أيضاً في علوم الحديث من رواية أبي حنيفة عن عمرو المذكور بلفظ آخر .

● وقال الألباني في الإرواء الحديث ١٣٠٦ : « حسن » وقال في صحيح الجامع الصغير الحديث ٧٦٤٤ « صحيح » .

والخلاصة : -

أن الحـديث صحيح ينهض حجة في عدم جواز البيع والسلف في صفقة واحدة - كما سيأتي شرحه .

درجة الحديث الثالث :

« **نهى رسول الله (صلى الله عليه وسلم) عن بيعتين في بيعة** » .

ذكرنا عند التخريج أن هذا الحديث روى من حديث أبي هريرة ، وحديث عبد الله بن عمر بن الخطاب ، وحديث عبد الله بن عمرو بن العاص .

* فأما حديث أبي هريرة بلفظ « نهى رسول الله (ﷺ) عن بيعتين في بيعة » :

قال الترمذي فيه : « حديث حسن صحيح »[١٦]

وبلفظ « من باع . . . »

- فقال الحاكم : « صحيح على شرط مسلم » . ووافقه الذهبي[١٧] .

- وكذلك صححه ابن حزم[١٨] ، وعبد الحق في أحكامه[١٩] ، والبغوي[٢٠]

- ولكن الشيخ الألباني قال في صحيح الجامع الصغير : « صحيح » (الحديث ٦٩٤٣) ، مع أنه قال في الإرواء : « وإنما هو حسن فقط ، لأن محمد بن عمرو ، فيه كلام يسير في حفظه ، وقد روى البخاري عنه مقروناً ، ومسلم متابعة »[٢١] .

قال الحافظ ابن حجر في حق محمد بن عمرو اليافعي : « صدوق له أوهام من التاسعة » ثم أشار إلى أنه روىٰ له مسلم والنسائي[٢٢] .

وقال الحافظ الذهبي : (ذكره ابن حبان في ثقاته ، وقال ابن أبي حاتم : سألت أبي ، وأبا زُرعه عنه فقال : هو شيخ لابن وهب ، قلت : قد روىٰ له مسلم ، وما علمت أحداً ضعفه »[٢٣] .

* وأما حديث عبد الله بن عمر :

- فقال الحافظ الهيثمي : « ورجال أحمد رجال الصحيح »[٢٤] .

وعقب عليه الشيخ الألباني فقال : « لكنه منقطع فقد قال البويصري في « الزوائد » : « هذا الإسناد رجاله ثقات غير أنه منقطع ، وقال أحمد بن حنبل : لم يسمع يونس بن عبيد عن نافع شيئاً وإنما سمع من ابن نافع عن أبيه ، وقال ابن معين ، وأبو حاتم : لم يسمع من نافع شيئاً » . ثم قال الشيخ الألباني : « نافع أولاده ثلاثة : عمر ، وعبد الله ، وأبو عمر كما في « التهذيب » وعمر ثقة من رجال الشيخين ، والثاني ضعيف ، والثالث لم أعرفه ، فإن كان الذي روىٰ عنه الأول فالسند صحيح وإلا فلا »[٢٥] .

* وأما حديث ابن عمرو :

- فقد أخرجه ابن خزيمة في صحيحه - كما سبق - مما يعني حكمه عليه بالصحة[٢٦] .

الخلاصة :

أن الحديث صحيح ، أو حسن ينهض حجة علىٰ المطلوب .

* * * *

معنى الحديث

تضمن الحديث بمتونه الثلاثة عدة كلمات تحتاج إلى الشرح والتوضيح منها : -

أولاً : معنى النهي عن الصفقتين في صفقة واحدة : -

*** الصفقة لغة : -**

من الصفق وهو الضرب الذي يسمع له صوت ، ومنه التصفيق ، ويقال : صفق بيديه ، وتصافقوا أي تبايعوا وصفق يده بالبيعة والبيع ، وعلىٰ يده صفقاً : ضرب بيده علىٰ يده ، وذلك عند وجوب البيع ، والاسم منها : الصفق ، والصّفقيّ .

ويقال : ربحت صفقتك - أي بيعك وشراؤك - وصفقة رابحة ، أو خاسرة ، وهكذا[٢٧] .

والخلاصة : - أن المراد بالصفقة هي البيعة ، يقول ابن منظور : - « وإنما قيل للبيعة : الصفقة ، لأنهم كانوا إذا تبايعوا تصافقوا بالأيدي »[٢٨] ، ثم شاعت في البيع والتجارة مطلقاً ، وقد ورد في حديث أبي هريرة : « ألهاهم الصفق بالأسواق »[٢٩] أي : ألهاهم التبايع .

*** والسفقة بالسين لغة هي :**

« الصفقة » طبقاً لقاعدة عامة تقضي بجواز قلب الصاد سينا كما في « الصراط المستقيم » و « السراط المستقيم » وفي « صقبه » و « سقبه » .

● **ومن هنا تبين أن المراد بالصفقتين في صفقة واحدة :**

أي بيعتين في بيعة واحدة ، فالصفقة ، والسفقة والبيعة بمعنى واحد .

* **إذن بقي أن نفهم المراد من هذه الجملة : -**

حيث ثار فيها خلاف وتفصيل نذكر ذلك من خلال نصوص الفقهاء ، ولنبدأ بتفسير الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الفقهاء :

١ - تفسير الصحابة والتابعين للصفقتين في صفقة واحدة : -

● **ما جاء عن الصحابي الجليل ابن مسعود في تفسيره(٣٠) : -**

روى عبد الرزاق في مصنفه بسنده عن ابن مسعود قال : « لا تصلح الصفقتان في الصفقة : أن يقول هو بالنسيئة بكذا ، وكذا ، وبالنقد بكذا وكذا(٣١) .

وروى عبدالرزاق في مصنفه بسنده عن ابن مسعود قال : « الصفقتان في الصفقة ربا »

قال سفيان : يقول : أن باعه بيعاً ، فقال : أبيعك هذا بعشرة دنانير ، تعطني بها صرف دراهمك .

● **معنى الحديث عند سفيان الثوري(٣٢) :**

روى عبد الرزاق في مصنفه الحديث وقال : قال الثوري : إذا قلت : أبيعك بالنقد إلى كذا ، وبالنسيئة بكذا وكذا ، فذهب به المشتري ، فهو بالخيار في البيعين مالم يكن وقع بيع على أحدهما ، فإن وقع البيع هكذا فهذا مكروه ، وهو بيعتان في بيعة ، وهو مردود ، وهو الذي ينهى عنه ، فإن وجدت متاعك بعينه أخذته ، وإن كان قد استهلك فلك أوكس الثمنين وأبعد الأجلين .

وروى عبد الرزاق : قال الثوري في رجل سلف رجلاً مئة دينار في شيء ، فلما ذهب ليزن له الدنانير ، قال : أعطني بها دراهم أو عرضاً ، قال : هو مكروه ، لأنه بيعتان في بيعة .

● **معناه عند مسروق**[٣٣] :

روى عبد الرزاق في مصنفه عن مسروق في رجل قال : أبيعك هذا البز بكذا وكذا ديناراً ، تعطني الدينار من عشرة دراهم ، قال مسروق : قال عبد الله : لا تحل الصفقتان في الصفقة .

معناه عند سماك : -

روى الأمام أحمد بسنده عن سماك عن عبد الرحمن بن عبد الله بن مسعود عن أبيه قال : نهى (ﷺ) عن صفقتين في صفقة » .

قال سماك : هو الرجل يبيع البيع فيقول هو بنسأ كذا ، وهو بنقد بكذا وكذا »[٣٤] .

وهذا التفسير رواه ابن نصر أيضاً في السنة (ص ٥٤) ، ورواه عنه عبد الرزاق في المصنف بسند صحيح[٣٥] .

● **تفسير عبد الوهاب بن عطاء**[٣٦] :

روى البيهقي بسنده عن عبد الوهاب بن عطاء أنا محمد بن عمرو عن أبي سلمة عن أبي هريرة : أن النبي (ﷺ) نهى عن بيعتين في بيعة » .

وفي رواية يحيى قال عبد الوهاب : يعني يقول : هو لك بنقد بعشرة ، وبنسيئة بعشرين » .

● **معناه عند أبي سليمان**[٣٧] :

قال الشيخ - رحمه الله - قرأت في كتاب أبي سليمان في تفسير هذا الحديث يشبه أن يكون ذلك حكومة في شيء بعينه كأنه أسلف ديناراً في قفيز بر إلى شهر فلما حل الأجل وطالبه بالبر قال له : بعنى القفيز الذي لك بقفيزين إلى شهرين فهذا بيع ثان ، قد دخل على البيع الأول فصار بيعتين في بيعة فيردان إلى أوكسهما وهو الأصل فإن تبايعا البيع الثاني قبل أن يتناقضا البيع الأول كانا مربين .

● **تفسير أبي عبيد**(٣٨) :

قال أبو عبيد : « ومعنى « صفقتان في صفقة » : أن يقول الرجل للرجل : أبيعك هذا نقداً بكذا ، ونسيئة بكذا ، ويفترقان عليه » .

● **تفسير ابن سيرين له**(٣٩) :

روى عبد الرزاق في مصنفه بسند صحيح عن أيوب عن ابن سيرين أنه كان يكره أن يقول : أبيعك بعشرة دنانير نقداً ، أو بخمسة عشر إلى أجل ، وماكره ذلك إلا لأنه نُهي عنه » .

● **تفسير طاوس له** :

روى عبد الرزاق بسند صحيح عن طاوس قال : « إذا قال : هو بكذا وكذا إلى كذا وكذا ، وبكذا وكذا إلى كذا وكذا ، فوقع البيع على هذا فهو بأقل الثمنين إلى أبعد الأجلين »(٤٠) .

ورواه أيضاً عبد الرزاق وابن أبي شيبة (٤١) في مصنفه عن طريق ليث عن طاوس مختصراً دون قوله : « فوقع البيع » ولكنه مع زيادة « فباعه على أحدهما قبل أن يفارقه ، فلا بأس به » . غير أن الشيخ الألباني قال : « فهذا لا يصح عن طاوس ، لأن ليثا - وهو ابن أبي سليم - كان اختلط »(٤٢) .

● **تفسير الأوزاعي له**(٤٣) :

فقد ذكر الخطابي في معالم السنن أنه قيل للأوزاعي : فإن ذهب بالسلعة على ذينك الشرطين ؟ فقال : هي بأقل الثمنين إلى أبعد الأجلين » .

● **تفسير النسائي له**(٤٤) :

حيث قال تحت : باب بيعتين في بيعة ، وهو أن يقول : أبيعك هذه السلعة بمئة درهم نقداً ، وبمئتي درهم نسيئة » .

● تفسير ابن حبان له[٤٥] :

قال في صحيحه : « ذكر الزَّجْرُ عن بيع الشيء بمئة دينار نسيئة ، وبتسعين ديناراً نقداً » ذكر ذلك تحت حديث أبي هريرة .

ثانياً : معنى النهي عن بيعتين في بيعة ، أو بيعتين في بيع : -

*** فالبيع معروف وهو : –**

مقابلة المال بمال عن تراض ، والتاء في « البيعة » للوحدة ، والمقصود بذلك هو النهي عن صفقتين في صفقة واحدة ، حيث المؤدىٰ واحد ، كما سبق .

*** وقد فسر العلماء هذا الحديث :**

بنفس المعنى الذي فسروا به حديث النهي عن صفقتين في صفقة واحدة .

● فالامام النسائي[٤٦] : حينما ترجم : باب بيعتين في بيعة قال : « وهو أن يقول : أبيعك هذه السلعة بمائة درهم نقداً وبمائتي درهم نسيئة » .

● وكذلك فعل الامام مالك[٤٧] حيث ترجم : باب النهي عن بيعتين في بيعة ، فذكر بلاغاً أن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) نهى عن بيعتين في بيعة » .

ثم جاء في الموطأ[٤٨] :

وحدثني عن مالك ، أنه بلغه أن رجلاً قال لرجل : ابتع لي هذا البعير بنقد ، حتى ابتاعه منك إلى أجل ، فسئل عن ذلك عبد الله بن عمرو : فكرهه ونهىٰ عنه .

وحدثني مالك ، أنه بلغه أن القاسم بن محمد سئل عن رجل اشترىء سلعة بعشرة دنانير نقداً ، أو بخمسة عشر ديناراً إلى أجل . فكره ونهىٰ عنه .

قال مالك : في رجل ابتاع سلعة من رجل بعشرة دنانير نقداً ، أو بخمسة عشر ديناراً إلى أجل ، قد وجبت للمشتري بأحد الثمنين ، أنه لا ينبغي ذلك لأنه إن أخر العشرة كانت خمسة عشر إلى أجل ، وإن نقد العشرة كان إنما اشترى بها الخمسة عشر التي إلى أجل .

قال مالـك : في رجل قال لرجل : اشترى منك هذه العجوة خمسة عشر صاعاً . أو الصَّيْحانيّ - نوع من التمر - عشرة أصوع . أو الحنطة المحمولة خمسة عشر صاعاً . أو الشامية عشرة أصوع بدينار قد وجبت لي إحداهما : إن ذلك مكـروه لا يحل ، وذلك أنه قد أوجب له عشرة أصوع صيْحانيًّا . فهو يدعها ويأخذ خمسة عشر صاعاً من العجوة . أو تجب عليه خمسة عشر صاعاً من الحنطة المحمولة . فيدعها ويأخذ عشرة أصوع من الشامية . فهذا أيضاً مكروه لا يحل . وهو أيضاً يشبه ما نهىٰ عنه من بيعتين في بيعة . وهو أيضاً مما نهىٰ عنه أن يباع من صنف واحد من الطعام . اثنان بواحد[٤٩] .

● **تفسير بعض أهل العلم حسب تعبير الترمذي حيث قال[٥٠] :**

« وقد فسر بعض أهل العلم ، قالوا : بيعتين في بيعة أن يقول : أبيعك هذا الثوب بنقد بعشرة وبنسيئة بعشرين ، ولا يفارقه على أحد البيعتين ، فإذا فارقه على أحدهما فلا بأس إذا كان العقدة على واحد منهما

وجاء في تحفة الأحوذي في ذلك[٥١] :

« قال في شرح السنة بعد ذكر هذا التفسير : « هو فاسد عند أكثر أهل العلم لأنه لا يدري أيهما جعل الثمن .

وقال في النيل : والعلة في تحريم بيعتين في بيعة عدم استقرار الثمن في صورة بيع الشيء الواحد بثمنين » .

« فإذا فارقه . . . » بأن قال البائع : أبيعك هذا الثوب بنقد بعشرة وبنسيئة بعشرين . فقال المشتري : اشتريته بنقد بعشرة ثم نقد عشرة دراهم . فقد صح البيع .

وكذلك إذا قال المشتري : اشتريته بنسيئة بعشرين ، وفارقه على واحد معين منهما ، وهذا التفسير قد رواه الإمام أحمد في روايته عن سماك ، ففي المنتقى عن سماك عن عبد الرحمن بن عبد الله بن مسعود عن أبيه قال : نهىٰ (ﷺ) عن صفقتين في صفقة : قال سماك : هو الرجل يبيع البيع فيقول هو ينسأ بكذا ، وبنقد بكذا وكذا » .

● **وقال الشوكاني في نيل الأوطار**(٥٢) :

« من باع بيعتين في بيعة فسره سماك بما رواه المصنف يعني صاحب المنتقى عن أحمد عنه ، وقد وافقه على مثل ذلك الشافعي فقال : بأن يقول بعتك بألف نقداً أو ألفين إلى سنة ، فخذ أيهما شئت أنت وشئت أنا » .

ونقل ابن الرفعة عن القاضي أن المسألة مفروضة على أنه قيل على الإبهام ، أما لو قال : قبلت بألف نقداً أو بألفين بالنسيئة صح ذلك » .

● **قال الشافعي**(٥٣) :

ومن معنى ما نهىٰ النبي (ﷺ) عن بيعتين في بيعة أن يقول :

أبيعك داري هذه بكذا على أن تبيعني غلامك بكذا ، فإذا وجب لي غلامك وجبت لك داري ، وهذا تفارُقٌ عن بيع بغير ثمن معلوم ، ولا يدري كل واحد منهما على ما وقعت عليه صفقته » .

● **وجاء في تحفة الأحوذي في ذلك**(٥٤) :

قال في المرقاة بعد ذكر هذا التفسير : هذا أيضاً فاسد لأنه بيع وشرط ، ولأنه يؤدي إلى جهالة الثمن لأن الوفاء ببيع الجارية لا يجب ، وقد جعله من الثمن وليس له قيمة فهو شرط لا يلزم ، وإذا لم يلزم ذلك بطل بعض الثمن فيصير ما بقىٰ من المبيع في مقابلة الثاني مجهولاً .

وقال في النيل : والعلة في تحريم هذه الصورة التعليق بالشرط المستقبل . وأعلم أنه قد فسر **البيعتان في بيعة بتفسير آخر** وهو أن يسلفه ديناراً في قفيز حنطة إلى شهر فلما حل الأجل وطالبه بالحنطة قال : بعنى القفيز الذي لك عليّ إلى شهرين بقفيزين ، فصار ذلك بيعتين في بيعة ، لأن البيع الثاني قد دخل على الأول فيرد إلى أوكسهما وهو الأول . كذا في شرح السنن لابن رسلان ، فقد فسر حديث أبي هريرة المذكور بلفظ : نهى رسول الله (ﷺ) عن بيعتين في بيعة ، بثلاثة تفاسير فاحفظها .

ثم اعلم أن لحديث أبي هريرة هنا رواية أخرى رواها أبو داود في سننه بلفظ : « من باع بيعتين في بيعة فله أوكسهما أو الربا » .

قال الشوكاني في شرح هذه الرواية ما لفظه : قوله فله أوكسهما أي أنقصهما .

وقال الخطابي : لا أعلم أحداً قال بظاهر الحديث وصحح البيع بأوكس الثمنين إلا ما حكى عن الأوزاعي ، وهو مذهب فاسد » .[٥٥]

قال الشوكاني في شرح رواية « .. فله أوكسهما أو الربا » .

« ولا يخفي أن ماقاله هو ظاهر الحديث : لأن الحكم له بالأوكس يستلزم صحة البيع به . ومعنى قوله أو الربا : يعني أن يكون قد دخل هو وصاحبه في الربا المحرم إذا لم يأخذ بالأوكس بل أخذ بالأكثر . قال : وذلك ظاهر في التفسير الذي ذكره ابن رسلان .

وأما في التفسير الذي ذكره أحمد عن سماك وذكره الشافعي ففيه متمسك لمن قال : يحرم بيع الشيء بأكثر من سعر يومه بالنساء . وقد ذهب إلى ذلك زين العابدين علي بن الحسين والناصر والمنصور بالله والهادوية والإمام يحيىٰ .

وقالت الشافعية والحنفية وزيد بن علي والمؤيد بالله والجمهور : إنه يجوز لعموم الأدلة القاضية بجوازه ، وهو الظاهر لأن ذلك المتمسك هو الرواية الأولى من حديث أبي هريرة يعني التي رواها أبو داود ، وقد ذكرنا لفظها آنفا وقد عرفت ما في راويها من المقال ، ومع ذلك المشهور عنه اللفظ الذي رواه غيره وهو النهي عن بيعتين في بيعة ولا حجة على المطلوب .

ولو سلمنا أن تلك الرواية التي تفرد بها ذلك الراوي صالحة للاحتجاج لكان احتمالها لتفسير خارج عن محل النزاع - كما سلف عن ابن رسلان ـ قادحاً في الاستدلال بها على المتنازع فيه ، على أن غاية ما فيها الدلالة على المنع من البيع إذا وقع على الصورة ، وهي أن يقول نقداً بكذا ونسيئة بكذا ، لا إذا قال من أول الأمر نسيئة بكذا فقط ، وكان أكثر من سعر يومه مع أن المتمسكين بهذه الرواية

يمنعون من هذه الصورة ، ولا يدل الحديث علىٰ ذلك ، فالدليل أخص من الدعوى .

قال : وقد جمعنا رسالة في هذه المسألة وسميناها شفاء الغلل في حكم زيادة الثمن لمجرد الأجل وحققناها تحقيقاً لم نسبق إليه »(٥٦)

والخلاصة :

ويتلخص ما ذكرناه أن جمهور العلماء فسروا الصفقتين في صفقة واحدة ، والبيعتين في بيعة واحدة بأن المراد هو أن تتضمن الصفقة الواحدة سعرين (ثمنين) للمبيع ، سعراً زائداً لبيعه أجلاً ، وسعراً أقل لبيعة عاجلاً ، وقيد ذلك بأن يكون في صفقة واحدة ، أما إذا وجدت المساومة على ذلك ، ثم يتفقان على أحدهما فلا بأس ، قال الترمذي : - « وقد فسر بعض أهل العلم ، قالوا : بيعتين في بيعة أن يقول : أبيعك هذا الثوب بنقد بعشرة ، وبنسيئة بعشرين ، ولا يفارقه على أحد البيعين ، فإذا فارقه على أحدهما فلا بأس إذا كانت العقدة على واحد منهما »(٥٧) .

ثالثاً : معنى النهي عن شرطين في بيع :

يظهر مما قاله معظم رواة الحديث ، والفقهاء أن المراد به هو نفس معنى النهي عن بيعتين في بيعة واحدة ، ولذلك ورد في ألفاظ الحديث « نهى رسول الله (ﷺ) عن بيعتين في بيعة » من حديث عبد الله بن عمرو ، أخرجه ابن خزيمه ، والبيهقي ، وأحمد ، ورواه غيرهم بنفس السند بلفظ « ولا شرطان في بيع » .

يقول الشيخ الألباني : « ويظهر أن اللفظين بمعنى واحد رواه بعض الرواة عن عمرو بن شعيب بهذا ، وبعضهم بهذا »(٥٨) .

ويؤيد ذلك أن ابن قتيبة في « غريب الحديث » فسر « النهي عن الشرطين في بيع » بنفس معنى النهي عن بيعتين في بيعة فقال : « ومن البيوع المنهى

عنها . . شرطان في بيع ، وهو أن يشتري الرجل السلعة إلى شهرين بدينارين ، وإلى ثلاثة أشهر بثلاثة دنانير ، وهو بمعنى « بيعتين في بيعة »(٥٩) قال الألباني : « وقد مضى قريباً تفسيره بها ذكرناه عن سماك ، وكذلك فسره عبد الوهاب بن عطاء فقال : « يعني يقول ، هو لك بنقد بعشرة ، وبنسيئة بعشرين » (٦٠) .

حيث تدل النصوص الكثيرة على أن مجرد اجتماع شرطين جائزين في عقد واحد لا يضر بالعقد - كما سيأتي .

رابعاً : معنى النهي عن بيع وسلف :

قال إسحاق بن منصور : قلت لأحمد : ما معنى : نهي عن سلف وبيع ؟ قال : أن يكون يقرضه قرضاً ثم يبايعه بيعاً يزداد عليه ، ويحتمل أن يكون يسلف عليه في شيء فيقول : إن لم يتهيأ عندك فهو بيع عليك »(٦١) .

وعلى ضوء التفسير الأول :

يكون المراد بالحديث النهي عن التحايل على الربا ، بحيث يصل المقرض إلى الزيادة من خلال بيع يضمه إلى القرض فيأخذ زيادة في القيمة في مقابل القرض ، وكذلك فهو داخل في قرض جر منفعة واضحة .

وعلى التفسير الثاني :

يكون العقد معلقاً بين البيع ، والقرض حيث يسلف إليه في شيء - يعني يقرضه دراهم ، أو دنانير ، وأخذ منه شيئاً ، فيقول : إن لم يتهيأ عندك ، ولم يتيسر لك رد الدراهم ، أو الدنانير فهو بيع عليك ، يعني فذلك الشيء الذي أخذت منك يكون مبيعاً منك بعوض تلك الدراهم ، أو الدنانير(٦٢) .

قال البغوي : -

« المراد بالسلف هنا القرض ، قال أحمد : هو أن يقرضه قرضاً ، ثم يبايعه عليه بيعاً يزداد عليه ، وهو فاسد ، لأنه إنما يقرضه على أن يحابيه في الثمن ، وقد يكون السلف بمعنى السلم ، وذلك مثل أن يقول : أبيعك عبدي هذا بألف

على أن تسلفني مائة في كذا وكذا ، أو يسلم إليه في شيء ، ويقول : إن لم يتهيأ المسلم فيه عندك فهو بيع لك »[٦٣] .

قال الشوكاني : -

« وفي كتب جماعة من أهل البيت - عليهم السلام - أن السلف والبيع صورته : أن يريد الشخص أن يشتري السلعة بأكثر من ثمنها لأجل النساء ، وعنده أن ذلك لا يجوز ، فيحتال ، فيستقرض الثمن من البائع ليعجله إليه صلة ، والأولى تفسير الحديث بما تقتضيه الحقيقة الشرعية ، أو اللغوية أو العرفية ، أو المجاز عند تعذر الحمل على الحقيقة ، لا بما هو معروف في بعض المذاهب غير معروف في غيره »[٦٤] .

* * * *

المعنى الراجح :

يظهر من هذه التفسيرات أن التفسير الحريَّ بالقبول والترجيح هو أن الحديث يدل على النهى عن الجمع بين سلف وبيع سواء أكان على صورة شرط مثل أن يقول : أبيعك هذه الدار على أن تسلفني كذا ، أو أسلفك كذا على أن تبيعنى كذا ، أم كان على غير شرط ، كأن تتضمن الصفقة الواحدة عقد البيع ، والقرض أو السلم ، وأن العلة في ذلك هو الوقوع فى الربا ، واستغلال عقد القرض أو السلم للوصول إلى زيادة لم تكن تتحقق لولاه ، فالحديث ظاهر وواضح فى دلالته على هذا المعنى ، حيث استعمل لفظ الواو الدالة على مطلق الجمع ، والله أعلم .

فقه هذه الأحاديث

نتطرق من خلال ذلك إلى المراد بالنهي الوارد في هذه الأحاديث أولاً ، ثم إلى الأحكام المأخوذة منها ثانياً ، ثم ما لايدخل فيه مما له شبهة تخييل بالدخول ثالثاً : -

أولاً : ورد الحديث الأول بلفظ « نهى » وكذلك في الحديث الثالث في حين ورد الحديث الثاني بلفظ « لا يحل » كما أن الحديث الثالث ورد في بعض رواياته وطرقه بلفظ « لا يجوز » . وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن النهي هنا للتحريم ما دام قد أكد ذلك بلفظ « لا يحل » أو « لا يجوز » فالنهي وإن كان فيه خلاف كبير في أنه هل هو حقيقة في التحريم ، أو في الكراهة ، أو في التهديد ، لكنه هنا حقيقة في التحريم لوجود القرائن الدالة عليه[٦٥] .

ولكنه هنا يثور السؤال المعروف وهو : هل هذا النهي يقتضي الفساد والبطلان أم لا ؟

فذهب الجمهور من المالكية والشافعية الحنابلة والظاهرية والإباضية إلى أن النهي يقتضي فساد المنهى عنه مادام النهي لذات المنهى عنه كالنهي عن بيع الملاقيح والميتة ، أو لوصف لازم كالنهي عن بيع درهم بدرهمين .

وأما النهي عن الشيء لوصف غير لازم كالنهي عن البيع وقت آذان الجمعة فلا يوجب فساده إلا عند الحنابلة والظاهرية والإباضية .

وذهب الحنفية إلى أن النهي عند عدم وجود قرينة دالة على أن النهي لمعنى في ذات المنهى عنه أو لغيره لا يدل على أن المنهى عنه غير مشروع بل ينسحب على معنى لغيره فيكون الأصل مشروعاً والفساد في الوصف فقط[٦٦] .

والبحث وإن كان لا يسع لإثراء هذا الموضوع ، لكن الذي يظهر رجحانه هو قول الجمهور .

فعلى ضوء ذلك فالذي يظهر لنا أن النهي في هذه الأحاديث ليس لذات المنهى عنه ، وإنما لوصف لازم فيكون حكمه البطلان والفساد عند الجمهور ،

وعلى فساد الوصف عند الحنفية ، ومن المعلوم أن الحنفية فرقوا بين الفاسد والباطل ورتبوا على ذلك عدة آثار منها أن الباطل لا يترتب عليه أثر شرعي في حين أن العقد الفاسد يترتب عليه بعض الأحكام عندما يتم القبض(٦٧) .

الأحكام المستفادة :

الحكم الأول : تحريم ، وبطلان - أو فساد - صفقتين في صفقة واحدة ، وبيعتين في بيعة واحدة ، وشرطين في بيع .

وقد برهنا على أن المراد بهذه الألفاظ الثلاثة شيء واحد ، وأنها مترادفة من حيث المعنى والمؤدي والمقصود ، وقد ذكرنا عند تفسير هذه النصوص أن المعنى الراجح هو : -

الذي ذكره الصحابي الجليل ابن مسعود وتفسيره بالتأكيد أولى من تفسير غيره ، ولاسيما أنه قد روي عنه هذا الحديث مرفوعاً وموقوفاً ، لأن راوي الحديث أولى بفهمه من غيره ، كما أن تفسير سماك أيضاً يتفق معه ، وسماك هو تابعي معروف أدرك ثمانين صحابياً ، فتفسيره للحديث ينبغي أن يقدم عند التعارض ، ولا سيما وهو أحد رواة هذا الحديث « لأن الراوي أدرىٰ بمرويه من غيره ، لأن المفروض أنه تلقى الرواية من الذي رواها عنه مقروناً بالفهم لمعناها فكيف وقد وافقه علىٰ ذلك جمع من علماء السلف وفقهائهم » منهم الثوري ، ومسروق ، وأبو سليمان ، وابن سيرين ، وطاوس ، والأوزاعي ، والإمام النَّسائي ، وابن حبان ، وابن الأثير ، وأبو عبيد ، وغيرهم ، وهذا التفسير هو أن المراد بالصفقتين أن يبيع الإنْسان شيئاً فيقول : بعته لك بنقد بكذا ، وبنسيئة كذا »(٦٨) .

ويقول الخطابي : « ثم جرىٰ على سنتهم أئمة الحديث واللغة » ثم ذكر عدداً منهم الإمام النسائي ، وابن حبان ، وابن الأثير »(٦٩) .

وهذا هو نفسه المراد من البيعتين أو البيعين في بيعة ، أو بيع ، وكذلك المراد بالشرطين في عقد واحد ، كما فسره الأوزاعي حيث قيل له : فإن ذهب بالسلعة على ذينك الشرطين ؟ فقال : هي بأقل الثمنين إلى أبعد الأجلين »(٧٠) وكذلك فسره النسائي وغيره .

فالمقصود : أن ألفاظ الصفقتين في صفقة واحدة والبيعتين في بيعة واحدة ، أو البيعين في بيع واحد ، والشرطين في بيع مترادفة بمعنى واحد وإن كانت التعبيرات مختلفة ، وهي أن يتضمن العقد الواحد ثمنين لمبيع واحد ثمن خاص به عند التأجيل ، وثمن آخر له عند التعجيل ، وهذا هو رأي الجمهور : الذي يظهر رجحانه بوضوح ، ولكنه لا مانع من شموله للصورة التي ذكرها الإمام الشافعي وغيره وهي : أن يقول : هذا العبد بألف علىٰ أن تبيعنى دارك بكذا ، أي إذا وجب لك عندي وجب لي عندك »[٧١] .

فعلى ضوء ذلك : فالمحرم المنصوص عليه هو تلك الصورة السابقة ، وهل يقاس عليها أشباهها ؟

لاشك أن الأصل في المعاملات هو أنها معقولة المعاني ، ولذلك إذا عرفنا السبب والعلة وراء هذا النهي فإن القياس فيها وارد مستساغ .

● العلة في تحريم وبطلان صفقتين في صفقة واحدة :

قال الشوكاني : -

« والعلة في تحريم بيعتين في بيعة عدم استقرار الثمن في صورة بيع الشيء الواحد بثمنين ، والتعليق بالشرط المستقبل في صورة بيع هذا على أن يبيع منه ذاك »[٧٢] .

والتحقيق : أن العلة (السبب) مرتبطة بمعنى الحديث ، فإذا فسرنا الحديث بالمعنى الراجح المشهور الذي سار عليه معظم الرواة والعلماء وهو أن يتضمن العقد الواحد بيع شيء بثمنين بأن يقول : بعتك بألفين نسيئة ، وبألف نقداً فأيهما شئت أخذت به ، فعلى ضوء هذا التفسير الراجح تكون العلة هي ما ذكره الشوكاني وغيره من عدم استقرار الثمن ، ولزوم الربا .

وأما على المعنى الثاني : وهو أن يقول : بعتك داري على أن تبيعني فرسك . . . » فتكون العلة هي التعليق بشرط مستقبل يحتمل وقوعه وعدم وقوعه فلم يستقر الملك .

فعلى ضوء ذلك : فكل بيع ، أو عقد يكون فيه الثمن على احتمال وخطر التحقيق وعدمه لا يجوز .

فيلحق به كل عقد يتردد بين شيئين كثمنين ، أوسلعتين في البيع ، أو أجرتين ، أو فساد مستأجرين ، أو نحو ذلك .

ويمكننا القول : بأن العلة في ذلك تتلخص في الغرر والجهالة .

● **الحكم الثاني : حرمة بطلان - أو فساد - اجتماع سلف وبيع في عقد واحد .**

وإذا كان المراد به هو نفس المعنى الذي فسر به اجتماع صفقتين في صفقة واحدة فإن الأمر واضح ، أما إذا كان المراد به أن يجتمع في العقد الواحد القرض مع البيع فإن العلة في ذلك هو الخوف من الربا ، حيث يحابي في ثمن المبيع لأجل القرض ، وحينئذ يتأكد هذا المعنى بالقاعدة الفقهية القائمة على الأثر وهي أن كل قرض جرَّ منفعة مشروطة فهو ربا(٧٣) .

ما يلحق به :

يلحق بهذا كل عقد يجمع بين قرض ، ومعاوضة ، كاجارة ونحوها . وكذلك يلحق بالقرض كل تبرع مع معاوضة .

وقد ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية (٧٤) : -

أن بعض العلماء احتالوا في الجمع بين الإجارة والمحاباة في المساقاة ، حيث قال : « إن الكوفيين احتالوا على الجواز : تارة بأن يؤجر الأرض فقط ، ويبيعه ثمر الشجر . . . ، وتارة بأن يكريه الأرض بجميع الأجرة ، ويساقيه على الشجر بالمحاباة مثل أن يساقيه على جزء من ألف جزء من الثمرة للمالك . . . فقد اضطروا في هذه المعاملة إلى أن تسمى الأجرة في مقابلة منفعة الأرض ، ويتبرع له إما بإعراء الشجر ، وإما بالمحاباة في مساقاتها » .

يقول شيخ الإسلام تعليقاً على هذه الحيلة مستنداً في إبطالها على حديث الباب فقال : « والمنع من هذه الحيل هو الصحيح قطعاً : لما روي عبد الله بن عمر أن النبي (ﷺ) قال : « لا يحل سلف وبيع . . . » .

فنهى (ﷺ) عن أن يجمع بين سلف وبيع . فإذا جمع بين سلف وإجارة فهو جمع بين سلف وبيع أو مثله . وكل تبرع يجمعه إلى البيع والإجارة ، مثل : الهبة ، والعارية ، والعرية ، والمحاباة في المساقاة والمزارعة وغير ذلك : هي مثل القرض .

فجماع معنى الحديث :

أن لا يجمع بين معاوضة وتبرع ، لأن ذلك التبرع إنما كان لأجل المعاوضة ، لا تبرعاً مطلقاً . فيصير جزءاً من العوض ، فإذا اتفقا على أنه ليس بعوض جمعاً بين أمرين متنافين ، فإن من أقرض رجلاً ألف درهم . وباعه سلعة تساوي خمسمائة بألف : لم يرض بالإقراض إلا الثمن الزائد للسلعة ، والمشتري لم يرض ببذل ذلك الثمن الزائد إلا لأجل الألف التي اقترضها . فلا هذا باع بيعاً بألف ، ولا هذا أقرض قرضاً محضاً ، بل الحقيقة أنه أعطاه السلعة بالألف والسلعة بألفين ، فهي مسألة « مدعجوة » ، فإذا كان المقصود أخذ ألف بأكثر من ألف : حرام بلا تردد ، وإلا خرج على الخلاف المعروف . وهكذا من اكترى الأرض التي تساوي مائة بألف وأغراه الشجر ، أو رضى من ثمرها بجزء من ألف جزء ، فمعلوم بالاضطرار : أنه إنما تبرع بالثمرة لأجل الألف التي أخذها ، وإن المستأجر إنما بذل الألف لأجل الثمرة ، فالثمرة هي جل المقصود المعقود عليه أو بعضه فليست الحيلة إلا ضرباً من اللعب والافساد ، وإلا فالمقصود المعقود عليه ظاهر .

والذين لا يحتالون أو يحتالون وقد ظهر لهم فساد هذه الحيلة ، هم بين أمرين : إما أن يفعلوا ذلك للحاجة ، ويعتقدوا أنهم فاعلون للمحرم ، كما رأينا عليه أكثر الناس . وإما أن يتركوا ذلك ويتركوا تناول الثمار الداخلة في هذه المعاملة فيدخل عليهم الضرر . . . »[٧٥] .

تفسير فقهاء المذاهب لهذه الأحاديث مع تطبيقاتها الفقهية في نظرهم :

أولى الفقهاء عناية كبيرة بهذه المسألة ، حتى أفرط بعضهم في توسيع دائرتها فحكم ببطلان كل عقد يتضمن صفقتين ، أو عقدين ، حتى شرطين ، ولم ينظروا إلى مدلول النص ومقاصده وما نزل فيه ، في حين ذهب المحققون من العلماء إلى تنزيل هذه النصوص في منازلها دون إفراط ولا تفريط ، ونحن نذكر معظم المسائل التي أدخلوها في هذه الأحاديث وهي في حقيقتها غير داخلة فيها .

لذلك سنذكر هنا تفسير فقهاء المذاهب وبالأخص المذاهب الأربعة لهذه الأحاديث ، ثم ما ذكره من تطبيقات لها : -

أولاً : تفسيرهم لها وموقفهم منها : -

(أ) الحنفية : -

ذكر العلامة المرغيناني عدة مسائل فقال : -

« ومن باع عبداً على أن يعتقه المشتري ، أو يدبره . . . فالبيع فاسد ، لأن هذا بيع وشرط وقد نهىٰ النبي (ﷺ) عن بيع وشرط . . . وكذلك لو باع عبداً على أن يستخدمه البائع شهراً ، أو داراً على أن يسكنها ، أو على أن يقرضه المشتري درهماً ، أو على أن يهدي له هدية ، لأنه شرط لا يقتضيه العقد وفيه منفعة لأحد المتعاقدين ، ولأنه - عليه الصلاة والسلام - نهى عن بيع وسلف ، ولأنه لو كان في الخدمة والسكن يقابلهما شيء من الثمن يكون إجارة في بيع ، ولو كان لا يقابلها يكون إعارة في بيع ، وقد نهى النبي - عليه الصلاة والسلام - عن صفقتين في صفقة »(٧٦) .

وقد شرح العلامة ابن الهمام الحنفي هذين الحديثين فقال : -

« ومعنى السلف في البيع : البيع شرط أن يقرضه دراهم ، وهو فرد من البيع الذي شرط فيه منفعة لأحد المتعاقدين وغير ذلك »(٧٧) .

وقال معلقاً على كلام المرغيناني السابق : -

« فيتناول - أي حديث النهي هن صفقتين . . . الاعتبارين المذكورين . . . وأما معناه ففسره المصنف - أي المرغيناني - بها سمعت ، وفسره أبو عبيد القاسم بن سلام بأن يقول الرجل للرجل : أبيعك هذا نقداً بكذا ونسيئة بكذا ويفترقان عليه » انتهى . ورواية ابن حبان للحديث موقوفاً : « والصفقة في الصفقتين ربا » ، تؤيد تفسير المصنف مع أنه أقرب تبادراً من تفسير أبي عبيد ، وأكثر فائدة ، فإن كون الثمن على تقدير النقد ألفاً ، وعلى تقدير النسيئة ألفين ليس في معنى الربا ، بخلاف اشتراط نحو السكن والخدمة »[٧٨] .

أي كل شرط يؤدي إلى اجتماع عقدين في عقد كبيع وبيع ، أو إجارة ، أو قرض ، أو اعارة ، أو اشتراط سكم الدار المبيعة ، أو نحو ذلك .

وشرح العلامة السغدي في فتاويه حديث النهي عن بيع وسلف فقال : -

« هو أن يقول الرجل : أبيعك هذا الشيء على أن تقرخني كذا ، أو أقرضك كذا » وقال في شرح « ببيعتين في بيع واحد ، هو أن يقول : أبيعك هذه الجارية بكذا درهماً على أن أبيعك هذا الغلام بكذا ، أو على أن تبيعنى عبدك بكذا » وقال في شرح « شرطين في بيع » : « هو أن يقول : أبيعك هذا الشيء بعشرة دراهم إن نقدتنى وبخمسة عشر إن اعطتينى في شهر »[٧٩] .

- وفرق ابن الهمام بين لفظ « صفقتين » ولفظ « بيعتين » فقال : -

ويظهر من كلام بعض من يتكلم في الحديث ظن أنه معنى الأول ، وليس كذلك بل هذا - أي النهي عن بيعتين في بيعة » أخص منه فإنه في خصوص من الصفقات وهو البيع »[٨٠] .

(ب) **المالكية :**

فسروا الصفقتين بالتفسير السابق الذي ذكرناه ورجحناه ، وهو العقد الذي يكون متردداً بين شيئين كثمنين ، أو سلعتين في البيع ، أو اجرتين ، أو كدارين في الإجازة ، وذلك بشرط الإلزام .

فالعلة على ضوء ما ذكره المالكية هي :

الغرر والجهالة الناشئة من التردد ، أما اجتماع العقود في عقد واحد دون وجود هذا التردد فجائز من حيث المبدأ ، فقد جاء في المدونة : « قلت : أرأيت إن اشتريت عبداً من رجل بعشرة دنانير على أن أبيعه عبدي بعشرة دنانير ؟ قال : قال مالك : ذلك جائز . . ولأن هذا مقاصة ، وإلا لا يصلح إذا اشترطا اعطاء الدنانير كل للآخر .

قلت : فلوبعته عبدي بعشرة دنانير على أن يبيعني عبده بعشرين ديناراً ، قال : قال مالك : لا بأس بذلك ، وإنما هو عبد بعبد ، وزيادة عشرة دنانير »[٨١] .

وقال ابن القاسم :

« وكذلك لو قال : أبيعك ثوبي هذا بعشرة دنانير على أن تعطينى حماراً إلى أجل صفقة كذا وكذا فلا بأس به ، إنما وقع الثوب بالحمار ، والدنانير لغواً فيما بينهما ، كما قال أيضاً إن مالكاً يجيز اجتماع البيع والإجارة في صفقة واحدة »[٨٢] .

وأجاز أشهب اجتماع البيع مع الشركة ، والصرف ، والجعل والنكاح ، والمساقاة ، والقراض ، والإجارة والكراء[٨٣] .

أما بخصوص اجتماع البيع والسلف فقد قال ابن رشد : -

« واختلف أيضاً في البيع والسلف إذا وقع فقيل :

يفسخ مادام مشترط السلف متمسكاً بشرطه ، فإن رضى بتركه على مذهب سحنون أو رده على مذهب ابن القاسم - يريد - والله أعلم - قبل أن يغيب عليه غيبة ينتفع فيهما به ، صح البيع - ولم يفسخ ، فإن فاتت السلعة ، قال ابن حبيب : ولم يقبض السلف ، كان فيها الأقل من الثمن أو القيمة - إن كان المشتري هو مشترط السلف أو الأكثر من القيمة ، أو الثمن إن كان البائع هو مشترط السلف كالحكم في بيوع الثنا سواء ، هذا قول ابن القاسم في المدونة وفي العشرة ليحيى عن ابن القاسم : أن فيها القيمة بالغة ما بلغت كانت أقل من الثمن أو أكثر ، وهي ظاهر روايته عنه في السلم والآجال من العُتْبيّة ، وعلى هذا يفسخ البيع إن شاء الله المتبايعان أو أبيا إذا كانت السلعة قائمة »[٨٤] .

(جـ) الشافعية :

ذكر فقهاء الشافعية ضمن البيوع المنهي عنها : بيعتين في بيعة ، فقال النووي : -

« وفيه تأويلان نص عليهما في المختصر : -

أحدهما : أن يقول : بعتك هذا بألف على أن تبيعني دارك بكذا ، أو تشتري مني داري بكذا ، وهو باطل .

والثاني : أن يقول : بعتكه بألف نقداً ، أوبألفين نسيئة فخذه بأيهما شئت ، أو شئت أنا ، وهو باطل .

أما لو قال : بعتك بألف نقداً ، وبألفينت نسيئة ، أو قال : بعتك نصفه بألف ، ونصفه بألفين فيصح العقد »[٨٥] .

وقال أيضاً : -

« ومنها : النهي عن بيع وسلف ، وهو البيع بشرط القرض . . . فمن الشرط الفاسد إذا باعه بألف بشرط أن يبيعه داره ، أو يشتري منه داره ، وبشرط أن يقرضه عشرة ، فالعقد الأول باطل ، فإذا أتيا بالبيع الثاني نظر ، إن كانا يعلمان بطلان الأول صح ، وإلا فلا ، لأنهما يأتيان به على حكم الشرط الفاسد . . . والقياس صحته ، وبه قطع الإمام .

وكذلك الأمر في الجمع بين بيع وإجارة حيث فيه قولان ، ولوقال : اشتريت هذا الزرع ، واستأجرتك على حصاده بعشرة ، فقال : بعت وأجرت ، فطريقان : أحدهما على القولين في الجمع بين مختلفى للحكم ، والثاني : تبطل الإجارة ، وفي البيع قولا تفريق الصفقة »[٨٦] .

(د) الحنابلة :

حمل الحنابلة حديث النهي عن صفقتين ، أو بيعتين في صفقة واحدة ، أو بيعة واحدة على اجتماع عقدين في عقد واحد بعوضيين مختلفين ، وهذا هو ظاهر المذهب .

ولبيان ذلك نستعرض بإيجاز ما ذكره ابن قدامة حيث ذكر تفسيرين : -

أحدهما : - ما ذكرناه آنفاً بأن يشترط في العقد عقداً آخر مثل أن يقول : بعتك بكذا على أن تقرضني كذا ، أو على أن تبيعنى دارك ، أو على أن آخذ منك الدينار بصرف كذا ، أو على أن أوجرك ، أو على أن تؤجرني ، أو على أن تزوجني أبنتك ، أو أزواجك ، أو نحو ذلك ، فالعقد في هذا كله باطل على الأصح في المذهب .

وأما إذا جمع بين عقدين مختلفي القيمة بعوض واحد كالصرف وبيع ما يجوز التفرق فيه قبل القبض ، والبيع والنكاح ، أو الإجارة نحو أن يقول : بعتك هذا الدينار وهذا الثوب بعشرين درهماً ، أو بعتك هذه الدار وأجرتك الأخرى بألف ، أو باعة سيفاً محلى بالذهب بفضة ، أو زوجتك ابنتي وبعتك عبدها بألف صح العقد فيهما ، لأنها عينان يجوز أخذ العوض عن كل واحدة منهما منفردة فجاز أخذ العوض عنهما مجتمعين كالعبدين ، وهذا أحد قولي الشافعي وقال أبو الخطاب : في ذلك وجه آخر إنه لا يصح ، وهو القول الثاني للشافعي ، لأن حكمهما مختلف ، فإن المبيع يضمن بمجرد البيع ، والإجارة بخلافه ، والأول أصح ، وما ذكروه يبطل بما إذا باع شقصاً وسيفاً ، فإنه يصح مع اختلاف حكمهما بوجوب الشفعة في أحدهما دون الآخر »[٨٧] .

والثاني : هو تفسير الجمهور أي الجمع بين النقد والنسيئة لشيء واحد في عقد واحد ، قال ابن قدامة : « وقد روى في تفسير بيعتين في بيعة وجه آخر ، وهو أن يقول : بعتك هذا العبد بعشرة نقداً ، أو بخمسة عشر نسيئة ، أو بعشرة مكسرة ، أو تسعة صحاحاً ، هكذا فسره مالك والثوري وإسحاق ، وهو أيضاً باطل وهو قول الجمهور ، لأنه لم يجزم له ببيع واحد ، فأشبه ما لو قال بعتك هذا ، أو هذا ، ولأن الثمن مجهول فلم يصح كالبيع بالرقم المجهول ، ولأن أحد العوضين غير معين ، ولا معلوم ، فلم يصح كما لو قال : بعتك أحد عبيدي ، وقد روي عن طاوس والحكم وحماد أنهم قالوا : لا بأس أن يقول : أبيعك بالنقد بكذا ، وبالنسيئة بكذا ، فيذهب على أحدهما ، وهذا محمول على أنه جرى بينهما

بعدما يجري في العقد ، فكأن المشتري قال : أنا آخذه بالنسيئة بكذا ، فقال : خذه ، أو قد رضيت ، ونحو ذلك فيكون عقداً كافياً . . . ، وقد روي عن أحمد فيمن قال : إن خطته اليوم فلك درهم وإن خطته غداً فلك نصف درهم : أنه يصح ، فيحتمل أن يلحق به هذا البيع فيخرج وجهاً في الصحة ، ويحتمل أن يفرق بينهما من حيث إن العقد ثمة يمكن أن يصح لكونه جعالة يحتمل فيهما الجهالة ، بخلاف البيع ، ولأن العمل الذي يستحق به الأجرة لا يمكن وقوعه إلا على أحدى الصفقتين فتتعين الأجرة المسماة عوضاً له فلا يقضى إلى التنازع ، وههنا بخلافه »[88] .

وذكـر ابن قدامة تفسير الحديث فقال : « ولو باعه بشرط أن يسلفه ، أو يقرضه ، أو شرط المشتري ذلك فهو محرم ، والبيع باطل . . . ، لما روي عبد الله بن عمر أن النبي (ﷺ) نهى عن بيع وسلف . . . ، وفي لفظ « لا يحل بيع وسلف ، لأنـه اشترط عقداً في عقد ففسد كبيعتين في بيعة ، ولأنه إذا اشترط القرض زاد في الثمن لأجله فتصير الزيادة في الثمن عوضاً عن القرض وربحاً له ، وذلك ربا محرم ففسد . كما لو صرح به »[89] .

ثانياً : التطبيقات التي ذكرها فقهاء المذاهب : -

عند النظر في الكتب الفقهية نجد أن الفقهاء نظروا إلى هذه المسألة من زاويتين : -

● الزاوية الأولى : اقتران الشروط بالعقود ، حيث أدخل معظم الفقهاء مسألة الشروط في أحاديث النهي عن الصفقتين ، والشرطين ، والبيعين في بيع واحد سواء كان هذا الشرط يتضمن عقداً ، أو نحو ذلك .

● الزاوية الثانية : أن يتضمن العقد الواحد عقدين مطلقاً سواء كان عن طريق التعليق والشرط أم لم يكن كذلك .

ومن خلال التوسع في هاتين الزاويتين يكون التضييق على العقود .

هذا من جانب ، ومن جانب آخـر أن التوسع في هذا الباب وجعل هذا المعنى الواسع لهذه الأحاديث أصلاً أدَّيا إلى أن يقول جماعة من الفقهاء : إن

الأصل في الشروط هو الحظر في حين لو حققوا في معنى الحديث ووصلوا إلى المعنى الراجح الذي ذكره رواة الحديث لما كان هذا التوسع في الحظر ولا التضييق في نطاق العقود ، ولا الوصول إلى أن الأصل في الشروط الحظر .

وتطبيقاً لهذا النهج خاض بعض الفقهاء في الحرفية والظاهرية أكثر فمنعوا وجود شرطين في عقد واحد مهما كانت طبيعة الشرط ، ومنعوا وجود عقدين في صفقة واحدة ، كما أن بعضهم منعوا حتى وجود شرط في العقد إلا مادل الدليل عليه ، وبعضهم قالوا : إن العقد يبطل بوجود شرطين فاسدين ، ولكنه لا يبطل بوجود شرط فاسد ، مع أن الحديث ليس فيه أي دليل على تقييد الشرطين بكونهما فاسدين ، وأيضاً فإذا كانت الشروط صحيحة فما الفرق بين شرط واحد ، أو شرطين ، وكذلك إذا كانت فاسدة فما الفرق بين الأمرين ؟[٩٠] .

ولا يسع البحث الخوض في مزيد من التفاصيل حول هذا الموضوع .

البيع بالتقسيط ومدى علاقته بهذه الأحاديث : -

ذهب الشيخ محمد ناصر الدين الألباني : -

إلى أن البيع بالتقسيط يدخل في مضمون هذه الأحاديث فقال : - « وهو ينطبق تماماً على المعروف اليوم ببيع التقسيط » ورأى أنه لا يجوز البيع بالتقسيط مادام الثمن المؤجل أكثر من الثمن المعجل ، لكنه لو وقع ودفع أقل السعرين جاز .[٩١] .

● وحجته في ذلك : أن هذه الحالة تدخل في مدلول حديث النهي عن البيعتين في بيعة واحدة ، وأنه حيلة إلى الربا .

● للجواب عن ذلك نقول : -

أولاً : أن ما يجري اليوم هو ليس من باب صفقتين في صفقة واحدة ، أو البيعتين في بيعة واحدة ، لأن المشتري أساساً يقدم على الشراء بالتقسيط ، فلا يذكر في العقد ثمن المبيع المعجل إذا كان مؤجلاً ، لأنه لو كان عنده الثمن

العاجل لما أقدم على ذلك أبداً ، ومن هنا فيكون الثمن واحداً ، والصفقة واحدة ، وليست صفقتين ثم إن تفسير الرواة ومنهم ابن مسعود ، وسماك لا ينطبق على البيع بالتقسيط في وقتنا الحاضر لأن تفسيرهم يدل على أن المنهى عنه وجود بيعتين في بيعة واحدة .

في حين أن البيع بالتقسيط الآن يبت فيه الثمن الواحد .

ثانياً : ومن جانب آخر أن الحديث فسر تفسيراً آخر رجحه ابن تيمية وابن القيم بأن الحديث في بيع العينة - كما سيأتي شرحه .

ثالثاً : وأما أن هذه العملية يقصد بها الوصول إلى الربا عن طريق الحيلة فقد رد على ذلك فضيلة الشيخ القرضاوي حيث قال : « إن هذا الكلام ليس صحيحاً في تصوير الواقع فالمصرف يشتري حقيقة ، ولكنه يشتري ليبيع غيره ، كما يفعل أي تاجر ، وليس من ضرورة الشراء الحلال أن يشتري المرء للانتفاع ، أو القنية ، أو الاستهلاك الشخصي ، والعميل الذي طلب من المصرف الإسلامي أن يشتري له السلعة يريد شراءها حقيقة ، ولا صورة »[٩٢] .

رابعاً : ثم إن وجود شبه بالربا من حيث الصورة مع فرض التسليم به لا يدل على التحريم مادامت الحقيقة مختلفة وذلك لأن الربا إنما يجري بين جنسين متماثلين كالنقد بالنقد بزيادة لأجل الأجل ، أو الطعام بالطعام بزيادة ، لأجل الأجل ، أو نحو ذلك ، في حين أن البيع بالتقسيط لا ينطبق عليه هذا المعنى أبداً ، وقد أشار القرآن الكريم إلى هذا التخييل فقال تعالى : « ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا وأحل الله البيع وحرم الربا »[٩٣] .

خامساً : ثم إن الأئمة الأربعة وجمهور الفقهاء والمحدثين أجازوا البيع المؤجل بأكثر من سعر النقد بشرط أن يبت العاقدان بأنه بيع مؤجل بأجل معلوم ، وبثمن متفق عليه عند العقد[٩٤] .

وقد أجاب ابن تيمية عن سؤال قريب من موضوعنا بالجواز[٩٥] .

سادساً : إن تأجيل الدين مشروع من حيث المبدأ يدل عليه قوله تعالى : « يأيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه »[٩٦] . وكذلك السنة النبوية المشرفة حيث روى البخاري ومسلم بسندهما أن النبي (ﷺ) اشترى طعاماً وأجل الثمن[٩٧] . كما أن ذلك جرى به العرف من قديم الزمان ، وإذا ثبت جواز تأجيل الثمن ثبت جواز تقسيطه[٩٨] .

* * * *

الخلاصة مع الترجيح : -

والذي يظهر لنا رجحانه هو أن المراد بالنهي عن صفقتين في صفقة واحد ، وعن البيعتين أو البيعتين في بيع ، أوبيع واحد ، أو بيعة واحدة ، وعن الشرطين في بيع هو معنى واحد يتشمل في عقد واحد يتضمن أمرين بأن يقول : بعتك هذه البضاعة نقداً بكذا ، ونسيئة بكذا ، أما إذا فصلت الصفقتان ، بأن وقع العقد على النقد فقط ، أو على النسيئة فقط صح العقد .

هذا هو المعنى الراجح الظاهر ، ولكنه يوجد لهذه الأحاديث معنى صحيح آخر أشار إليه ابن تيمية ، وأصله ابن القيم ، وهو أن هذه الأحاديث في بيع العينة ، والتورق .

قال ابن تيمية : « فمتى كان مقصود المتعامل دراهم بدراهم إلى أجل - فإنما الأعمال بالنيات ، وإنما لكل أمريء ما نوى - فسواء باع المعطى الأجل ، أو باع الأجل المعطى ، ثم استعاد السلعة . وفي السنن عن النبي (ﷺ) أنه قال : « من باع بيعتين في بيعة ، فله أو كسهما أو الربا » وفيه أيضاً عن النبي (ﷺ) أنه قال : « إذا تبايعتم بالعينة ، وابتعتم أذناب البقر ، وتركتم الجهاد في سبيل الله ، أرسل الله عليكم ذلاً لا يرفعه عنكم حتى ترجعوا إلى دينكم » وهذا كله في بيع العينة ، وهو بيعتان في بيعة .

وقال (ﷺ) : - « لا يحل سلف وبيع ، ولا شرطان في بيع ، ولا ربح مالم يضمن ، ولا بيع ماليس عندك » قال الترمذي : حديث صحيح . فحرم النبي (ﷺ) ، أن يبيع الرجل شيئاً ، ويقرضه مع ذلك ، فإنه يحابيه في البيع لأجل القرض ، حتى ينفعه ، فهو ربا .

وهذه الأحاديث وغيرها تبين أن ما تواطأ عليه الرجلان ، بما يقصدان به دراهم بدراهم أكثر منها إلى أجل فإنه ربا ، سواء كان يبيع ثم يبتاع ، أو يبيع ويقرض ، وما أشبه ذلك »[٩٩] .

ويقول ابن القيم : « هذه الحديث أصل من أصول المعاملات وهو نص في

تحريم الحيل الربوية ، وقد اشتمل على أربعة أحكام : -

الحكم الأول : تحريم الشرطين في البيع ، وقد أشكل على أكثر الفقهاء معناه من حيث إن الشرطين إن كانا فاسدين فالواحد حرام فأي فائدة لذكر الشرطين ، وإن كانا صحيحين لم يحرما . . . وقال القاضي في المجرد : ظاهر كلام أحمد ، أنه متى شرط في العقدين شرطين بطل سواء كانا صحيحين أو فاسدين . . أخذاً بظاهر الحديث . . وأما أصحاب الشافعي وأبي حنيفة فلم يفرقوا بين الشرط والشرطين ، وقالوا : يبطل البيع بالشرط الواحد . . وأما الشروط الصحيحة فلا تؤثر في العقد وإن كثرت »[١٠٠] .

ثم قال ابن القيم : -

« وكل هذه الأقوال بعيدة عن مقصود الحديث غير مرادة منه .

* فأما القول الأول : -

وهو أن يشترط حمل الحطب وتكسيره ، وخياطة الثوب وقصارته ونحو ذلك : فبعيد ، فإن اشتراط منفعة البائع في المبيع إن كان فاسداً فسد الشرط والشرطان . وإن كان صحيحاً فأي فرق بين منفعة أو منفعتين أو منافع ، لا سيما والمصححون لهذا الشرط قالوا : هو عقد قد جمع بيعاً وإجارة ، وهما معلومان لم يتضمنا غرراً . فكانا صحيحين . وإن كان كذلك فما الموجب لفساد الإجارة على منفعتين وصحتها على منفعة ؟ وأي فرق بين أن يشترط على بائع الحطب حمله ، أو حمله ونقله ، أو حمله وتكسيره .

* وأما التفسير الثاني : -

وهو الشرطان الفاسدان : فأضعف وأضعف ، لأن الشرط الواحد الفاسد منهى عنه . فلا فائدة في التقييد بشرطين في بيع ، وهو يتضمن زيادة في اللفظ ، وإيهاما لجواز الواحد . وهذا ممتنع على الشارع مثله لأنه زيادة مخلة بالمعنى .

* وأما التفسير الثالث : -

وهو أن يشترط أنه إن باعها فهو أحق بها بالثمن ، وأن ذلك يتضمن شرطين : أن لا يبيعها لغيرها وأن تبيعه إياها بالثمن فكذلك ، وأيضاً فإن كل

واحد منهما إن كان فاسداً فلا أثر للشرطين وإن كان صحيحاً لم يفسد بانضمامه إلى صحيح مثله ، كاشتراط الرهن والضمين واشتراط التأجيل والرهن ونحو ذلك .

وعن أحمد في هذه المسألة ثلاث روايات : -

- إحداهن : صحة البيع والشرط .
- والثانية : فسادهما .
- والثالثة : صحة البيع وفساد الشرط .

وهو - رضى الله عنه - إنما اعتمد فى الصحة على اتفاق عمر، وابن مسعود على ذلك ، ولو كان هذا هو الشرطان في البيع لم يخالفه لقول أحد ، على قاعدة مذهبه ، فإنه إذا كان عنده في المسألة حديث صحيح لم يتركه لقول أحد ، ويعجب ممن يخالفه من صحاب أو غيره .

وقوله في رواية المروزي : هو في معنى حديث النبي (ﷺ) « لا شرطان في بيع » ليس تفسيراً منه صريحاً ، بل تشبيه وقياس على معنى الحديث ، ولو قدر أنه تفسير فليس بمطابق لمقصود الحديث ، كما تقدم .

وأما تفسير القاضى في المجرد : -

فمن أبعد ما قيل في الحديث وأفسده ، فإن شرط ما يقتضيه العقد ، أو ما هو من مصلحته ، كالرهن والتأجيل والضمين ونقد كذا : جائز ، بلا خلاف ، تعددت الشروط أو اتحدت .

فإذا تبين ضعف هذه الأقوال : -

فالأولى تفسير كلام النبي (ﷺ) بعضه ببعض . فنفسر كلامه بكلامه .

فنقول : -

نظير هذا نهيه (ﷺ) عن صفقتين في صفقة ، وعن بيعتين في بيعة . فروى سماك عن عبد الرحمن بن عبد الله بن مسعود عن أبيه قال : « نهي رسول الله (ﷺ) عن صفقتين في صفقة » .

وفي السنن عن أبي هريرة عن النبي (ﷺ) : - « من باع بيعتين في بيعة فله أوكسهما ، أو الربا » .

وقد فسرت البيعتان في البيعة : بأن يقول : « أبيعك بعشرة نقداً ، أو بعشرين ونسيئة » هذا بعيد من معنى الحديث من وجهين : -

أحدهما : أنه لا يدخل الربا في هذا العقد .

الثاني : أن هذا ليس بصفقتين ، إنما هو صفقة واحدة بأحد الثمنين ، وقد ردده بين الأولين أو الربا . ومعلوم أنه إذا أخذ بالثمن الأزيد في هذا العقد لم يكن ربا . فليس هذا بمعنى الحديث .

وفسر بأن يقول : « خذ هذه السلعة بعشرة نقداً وآخذها منك بعشرين نسيئة وهي مسألة العينة بعينها ، وهذا هو المعنى المطابق للحديث فإنه إذا كان مقصوده الدراهم العاجلة بالآجلة فهو لا يستحق إلا رأس ماله . وهو أوكس الثمنين فإن أخذه أخذ أوكسهما ، وإن أخذ الثمن الأكثر فقد أخذ الربا ، فلا محيد له عن أوكس الثمنين أو الربا . ولا يحتمل الحديث غير هذا المعنى وهذا هو بعينه الشرطان في بيع فإن الشرط يطلق على العقد نفسه ، لأنهما تشارطا على الوفاء به فهو مشروط ، والشرط يطلق على المشروط كثيراً ، كالضرب يطلق على المضروب ، والخلق على المخلوق ، والنسخ على المنسوخ ، فالشرطان كالصفقتين سواء . فشرطان في بيع كصفقتين في صفقة : -

وإذا أردت أن يتضح لك هذا المعنى فتأمل نهيه (ﷺ) في حديث ابن عمر عن بيعتين في بيعة ، وعن سلف وبيع . رواه أحمد .

ونهيه في هذا الحديث عن شرطين في بيع وعن سلف في بيع ، فجمع السلف والبيع مع الشرطين في البيع ، ومع البيعتين في البيعة .

وسر ذلك : أن كلا الأمرين يؤول إلى الربا وهو ذريعة إليه .

أما البيعتان في بيعة : فظاهر ، فإنه إذا باعه السلعة إلى شهر ثم اشتراها منه بما شرط له ، كان قد باع بما شرطه له بعشرة نسيئة ، ولهذا المعنى حرم الله ورسوله العينة .

وأما السلف والبيع : فلأنه إذا أقرضه مائة إلى سنة ، ثم باعه ما يساوي خمسين بمائة : فقد جعل هذا البيع ذريعة إلى الزيادة في القرض الذي موجبه رد المثل ، ولولا هذا البيع لما أقرضه ولولا عقد القرض لما اشترى ذلك .

فظهر سر قوله (ﷺ) : « لا يحل سلف وبيع ، ولا شرطان في بيع » وقول ابن عمر « نهى عن بيعتين في بيعة وعن سلف وبيع » واقتران إحدى الجملتين بالأخرى لما كانا سلما إلى الربا »[١٠١] .

وكذلك نرى أن الراجح : -

في معنى « النهي عن بيع وسلف » هو أن يتضمن العقد بيعاً وقرضاً بأن يقول : اشترى منك هذه الدار بكذا على أن تقرضني كذا ، أو أشتريها منك وتقرضني كذا » وهو تفسير يختلف عن الصفقتين في صفقه واحدة ، لأنهما على مبيع واحد ، بينما مسألة البيع والسلف تتضمن أمرين مختلفين هما البيع الوارد على شيء ، ومبلغ القرض .

ويلحق بالبيع كل المعاوضات المالية كالإجارة والمضاربة ونحوهما .

* * * *

هوامـش

(١) يراجع في تفصيل ذلك : ارواء الغليل (٥/١٥٠-١٥١) .
(٢) مجمع الزوائد ومنبع الفوائد (٤/٨٤-٨٦) .
(٣) ارواء الغليل (٥/١٤٩) .
(٤) تقريب التهذيب ط . دار المعرفة - بيروت - لبنان (١/٣٥١) .
(٥) سلسلة الأحاديث الصحيحة ، ط . مكتبة المعارف ، الرياض (٥/٤٢٠) .
(٦) تقريب التهذيب (١/٣٣٢) .
(٧) سنن الترمذي - المرجع السابق (٤/٤٣٣) .
(٨) المستدرك وبهامشة التلخيص للذهبي (٢/١٧) .
(٩) عون المعبود شرح سنن أبي داود لابن قيم الجوزية (٩/٤٠٥) .
(١٠) موارد الظمآن ، الحديث رقم ١١٠٨ ، ص ٢٧١ .
(١١) الإرواء ، الحديث رقم ١٣٠٥ .
(١٢) المحلى (٩/٥٩٥) .
(١٣) نصب الراية ، ط : (المكتبة الإسلامية (٤/١٨-١٩) .
(١٤) كتاب الأحكام ، ج ٢ ورقة ١٥٤ ، نقلاً عن ارواء الغليل (٥/١٤٧) .
(١٥) وهو لفظ « نهي عن بيع وشرط » ثم قال الحافظ ابن حجر (في بلوغ المرام مع شرحه سبل السلام (٣/٨٠٩) : من هذا الوجه أخرجه الطبراني في الأوسط وهو غريب .
(١٦) الترمذي - مع تحفة الأحوذي - (٤/٤٢٧ - ٤٢٩) .
(١٧) المستدرك ، مع التلخيص بالهامش (٢/٤٥) .
(١٨) المحلى لابن حزم (٩/١٦) .
(١٩) الأحكام للحافظ عبد الحق (١/١٥٥) ، كما في الإرواء (٥/١٥٠) .
(٢٠) شرح السنة (٨/١٤٢) .
(٢١) إرواء الغليل (٥/١٥٠) .
(٢٢) تقريب التهذيب (٢/١٩٦) .
(٢٣) ميزان الاعتدال للحافظ الذهبي ، ط : دار المعرفة ، بيروت (٣/٤٧٤ - ٤٧٥) .
(٢٤) مجمع الزوائد (٤/٨٥) .
(٢٥) إرواء الغليل (٥/١٥٠ - ١٥١) .
(٢٦) إرواء الغليل (٥/١٥١) .
(٢٧) يراجع : لسان العرب ، والقاموس المحيط مادة « صفق » .
(٢٨) لسان العرب . ط . دار المعارف (٥/٢٤٦٤) .
(٢٩) الحديث رواه : البخاري في صحيحه (مع فتح الباري) (٤/٣٢١) .

(٣٠ ، ٣١ ، ٣٢ ، ٣٣) مصنف عبد الرزاق (ج ١٣٨/٨) ، الحديث رقم ١٤٦٣٣ ، ١٤٦٣٩ - ١٤٦٣٢ - ١٤٦٣٦ - ١٤٦٣٧ .

(٣٤) مسند أحمد (٣٩٣/١ ، ٣٩٨) .

(٣٥) مصنف عبد الرزاق (١٣٨/٨) ، الحديث ١٤٦٢٩ .

(٣٦) السنن الكبرى للبيهقي (٣٤٣/٥) .

(٣٧) السنن الكبر ى للبيهقي (٣٤٣/٥) .

(٣٨) نصب الراية (٢٠/٤) .

(٣٩) مصنف عبد الرزاق (١٣٧/٨) حديث رقم ١٤٦٢٩ .

(٤٠) مصنف عبد الرزاق ، حديث رقم ١٤٦٣١ (١٣٧/٨) ، وحديث رقم ١٤٦٢٦ .

(٤١) مصنف ابن أبي شيبه (١٢٠/٦) .

(٤٢) سلسلة الأحاديث الصحيحة (٤٢٠/٥) .

(٤٣) معالم السنن (٩٩/٥) .

(٤٤) سنن النسائي (٢٩٥/٧) .

(٤٥) الاحسان لابن حبان (٢٢٥/٧) .

(٤٦) سنن النسائي (٢٩٥/٧) .

(٤٧) مؤطأ الإمام مالك (ص ٤١١ - ٤١٢) .

(٤٨) مؤطأ الإمام مالك (ص ٤١١ - ٤١٢) .

(٤٩) مؤطأ مالك ص ٤١١ - ٤١٢ .

(٥٠) تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي (٤٢٧/٤ - ٤٢٨) .

(٥١) تحفة الأحوذي (٤٢٨/٤) .

(٥٢) نيل الأوطار (٢٨٦/٦ - ٢٨٧) .

(٥٣) جامع الترمذى مع تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي (٤٢٧/٤) .

(٥٤) تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي (٤٢٨/٤) .

(٥٥) تحفة الأحوذي شرح جامع الترمذي (٤٢٨/٤) .

(٥٦) نيل الأوطار للشوكاني (٢٨٧/٦ - ٢٨٨) وقد نقلنا كل ما قال حول الحديث لأهميته ، ولأنه يتضمن خلاصة لمعظم ما قاله السابقون حول هذا الموضوع، ولم نطلع على رسالته المنوه بها .

(٥٧) جامع الترمذي - مع تحفة الأحوذي . (٤٢٧/٤) .

(٥٨) إرواء الغليل (١٥١/٥) ، وصحيح الجامع الصغير (١١٦/٧) الحديث ٦٩٤٣ .

(٥٩) غريب الحديث (١٨/١) .

(٦٠) إرواء الغليل (١٥١/٥) .

(٦١) جامع الترمذي مع تحفة الأحوذي (٤٣٢/٤) .

(٦٢) تحفة الأحوذي (٤٣٢/٤) .

(٦٣) نيل الأوطار (٦/٣٢٤) .
(٦٤) المصدر السابق (٦/٣٢٤ - ٣٢٥) ، ويراجع سبل السلام شرح بلوغ المرام ، دار الجيل (٣/٨١٠) .
(٦٥) يراجع في تفصيل ذلك : الأحكام للأمدي (٢/٤٧ . . .) وشرح الكوكب المنير (٢/٧٧-٨٣) والمحصول (٢/٤٦٩) والمستصفى (١/٤١٨) .
(٦٦) يراجع لتفصيل ذلك : المستصفى (٢/٢٤) وفواتح الرحموت بهامش المستصفى (١/٣٩٦ - ٤٠٥) والتلويح (١/٤١٤) وتيسير التحرير (١/٣٧٦) والبرهان لإمام الحرمين (١/٢٨٣) والمنهاج مع شرحيه للاستوي والبدخشى (١/٥٨) والإبهاج لابن السبكي (٢/٦٧) والإحكام للآمدي (٢/٢٤٨) والمحلى لابن حزم (٩/٤١٨) وشرح النيل لابن أطفيش (١/٥٠٦) .
(٦٧) يراجع للتفصيل في ذلك : مبدأ الرضا في العقود - دراسة مقارنة - ط . دار البشائر (١/١٥١ . . .) .
(٦٨) سلسلة الأحاديث الصحيحة - للشيخ الألباني (٥/٢١) .
(٦٩) معالم السنن (٥/٩٩) .
(٧٠) معالم السنن (٥/٩٩) .
(٧١) معالم السنن (٥/٩٩) .
(٧٢) نيل الأوطار (٦/٢٨٨) ، وسبل السلام (٣/٨٠٩) .
(٧٣) انظر : لما يدل على ذلك : صحيح البخاري مع فتح الباري (٧/٢٩) .
(٧٤) مجموع الفتاوى (٢٩/٦١-٦٢) .
(٧٥) مجموع الفتاوى (٢٩/٦٢-٦٣) .
(٧٦) الهداية مع فتح القدير ، وشرح العناية . ط . مصطفى الحلبي (٦/٤٤١-٤٤٦) .
(٧٧) فتح القدير (٦/٤٤٦-٤٤٧) .
(٧٨) النتف في الفتاوى للسغدي (١/٤٧٠) .
(٧٩) فتح القدير (٦/٤٤٧) .
(٨٠) استاذنا الدكتور حسن الشاذلي بحثه حول : اجتماع العقود في عقد في الفقه الإسلامي ، المقدم إلى ندوة بيت التمويل الثالثة عام ١٩٩٣ .
(٨١) المدونة (٩/١٢٦-١٢٨) .
(٨٢) المدونة (١١/٤٤) .
(٨٣) البهجة شرح التحفة لابن عابدين (٢/٩) ود . الشاذلي : بحثه السابق ص ٥٠ .
(٨٤) المقدمات والممهدات . ط . دار الغرب الإسلامي (٢/٦٥) .
(٨٥) روضة الطالبين . ط . المكتب الإسلامي (٣/٣٩٧) .
(٨٦) الروضة (٣/٣٩٩) .

(٨٧) المغني (٤/٢٥٩-٢٦٠) .
(٨٨) المغني (٤/٢٥٨) .
(٨٩) المغني (٤/٢٦٠) .
(٩٠) المراجع السابقة ، وبحث د . الشاذلي السابق الإشارة إليه ص ٥٤ ومابعدها .
(٩١) يراجع سلسلة الأحاديث الصحيحة (٥/٤٢٢-٤٢٧) .
(٩٢) وقد أفاض في الدفاع عن ذلك في كتابة القيم : بيع المرابحة للآمر بالشراء كما تجريه المصارف الإسلامية ، ط . دار القلم بالكويت ، ص ٤١ - ٤٣ .
(٩٣) سورة البقرة آية رقم ٢٧٥ .
(٩٤) المبسوط للسرخسى (٨/١٣) وحاشية ابن عابدين (٥/١٤٢) ، والشرح الكبير مع حاشية الدسوقي (٣/٨٥) ومغنى المحتاج للشر بين (٢/٣١) والمغنى لابن قدامة (٤/١٧٧) ، والشيخ تقى الدين العثماني بحثه : أحكام بيع التقسيط المقدم إلى مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بدورته السابقة بجدة .
(٩٥) حيث سئل عن رجل اشترى فرسه بـ ١٨٠ درهماً . فطلب منه آخران يبيعه بثلاثمائة درهم فهل يحل ذلك ؟ فأجاب : « الحمد لله ، إن كان الذي يشتريه لينتفع به ، أو يتجربه فلا بأس في بيعه إلى أجل » .
(٩٦) سورة البقرة آية ٢٨٢ .
(٩٧) صحيح البخاري - مع الفتح (٥/٥٣) ومسلم (٣/١٢٢٦) .
(٩٨) يراجع : د . محمد رضا عبد الجبار العاني : تقسيط الدين في الفقه الإسلامي بحثه المقدم إلى مجمع الفقه السابق الإشارة إليه ، ود. إبراهيم فاضل الدبو ، بحثه : البيع بالتقسيط المقدم إلى المجمع السابق .
(٩٩) فتاوى ابن تيمية (٢٩/٤٣٢) .
(١٠٠) عون المعبود شرح سنن أبي داود لابن قيم الجوزية (٩/٤٠٧) .
(١٠١) شرح ابن القيم على سنن أبي داود بهامش عون المعبود (٩/٤٠٥-٤٠٧) .

فـن التراجم عند المحدثين

د . محمد علي قاسم العمري
كلية الشريعة والدراسات الإسلامية
جامعة اليرموك
اربد ـ الأردن

فن التراجم عند المحدثين

تمهيد :

من المعروف أن الترجمة فن من فنون الكتابة التاريخية ، وقد حظي التاريخ بكل حيثياته بمكانة عظيمة عند المسلمين ، على اعتبار أن التاريخ وعاء الحضارة ، والناطق بفكر الأمة ، فضلاً عما يقدمه للاحقين من تجارب السابقين ما يمكنهم من مواصلة ركب الحضارة ، وبدهي أن يبدأ هؤلاء من حيث انتهى أؤلئك .

ومن هنا فإن الاشتغال بالتاريخ من المهمات ، ويستوجب هذا ان يتولاه أهل الدربة والكفاية من العلماء الأجلاء الموصوفين بالعدالة والتحري الدقيق فيما يكتب من أخبار الأولين ، محترزا عن المبالغة والمجازفة أو البهتان ، وكل ما يذهب بنزاهة البحث وموضوعيته . وفوق كل هذا فطناً ذكياً ، بحيث يمكنه التمييز بين المقبول المستساغ ، وما لا سبيل إلى قبوله ، ويختار من الألفاظ ما يمكنه من دقة الوصف ، وحسن التعبير ، غير فاحش ولا متفحش ، ويضاف إلى ذلك اعتماد الاسناد وتسميته المنقول عنه تبرئة للذمة ، وإلقاء للتبعية على القائل أو الناقل إن كان الكلام من غيره . أما إن كان ما يكتبه من عند نفسه فالأصل أن يكون عالماً عارفاً بالحال ، وخاصة في حق من يتناول الحديث عنهم من الأعلام مع التجرد من الهوى .

بقي أن يقال : إن فن التراجم قد طغى إلى حد ما على فنون الكتابة التاريخية شطراً من الزمن ، سواء ما تعلق منه بترجمة حال قوم ، أو جيل ، أو أصحاب ملك أو خلافة ، أو وزارة أو أصحاب مذاهب فقهية أو سياسية أو فكرية ، أو شعراء ، أو نحاة ولغويين ، أو زهاد ، بل تعداهم ذلك إلى الظرفاء والمتماجنين . وهي في جملتها تزيد على أربعين نوعاً على نحو ما صرح به الحافظ الذهبي ت ٧٤٨[(١)] . والذي يعنينا من هذا أن هذه الأصناف من الناس على اختلاف طبقاتهم واتجاهتهم وميولهم هي التي كانت موضع البحث والكتابة ، بهدف الكشف عن حقيقة حالهم ، وطرق تفكيرهم ، وأنماط سلوكهم ، وسبل

معايشتهم للواقع ، وهذا في حد ذاته هدف راقٍ نبيل ، يكفل للاحقين إختيار المنهج الأسلم والأصوب في معالجة واقع الحياة ، ويحدد سبل النجاح فيما يخطط لم ؟ من لوازم المستقبل .

لقد حوت مادة التراجم ثروة ضخمة من النصوص التاريخية التى عالجت مختلف ميادين الحياة الإنسانية ، التربوية والنفسسية ، والثقافية والعلمية ، والاجتماعية ، والسياسية ، والاقتصادية ، وغير ذلك من نظم الحياة الأخرى ، وهي بالتالي تمتلك ممن مقومات الكشف عن واقع الحال فيما مضى من العصور بالإضافة إلى ما تضمنته كتب التاريخ العامة . ما نستطيع من خلاله تحديد المستوى الفكري والحضاري لهذه الأمة في مختلف الأزمنة ، وأحسب أن هذا من المهمات التي ينبغي أن يتولاها الدارسون للتاريخ ، اعتماداً على دقة الملاحظة ، وسلامة التحليل ، والموضوعية . وأعتقد جازماً أن هذا من شأن الجامعات والمعاهد العلمية ، بحيث يوجه طلبة الدراسات العليا لمثل هذا النوع من الدراسات بعد أن يحدد المنهج والهدف والأداة من قبل المؤهلين ذوي الخبرة والدراسة بحيث يكون لهم دور واضحٌ في مثل هذه المهمات الهامة . . وقد لا يكون من الميسور على كثير منهم معالجة ذلك .

وأخيرا فليس من المجازفة أن أقول : إن فن الترجمة ، بل والتاريخ بشكل عام فن من فنون علوم الحديث بالنظر إلى اهدافه ، والتى من أجلها معرفة المتقدم من المتأخر ، وبه يُعلم الناسخ والمنسوخ من الأخبار ، ويُعلم المتعاصرون من الرواة ، وتُحفظ به الانساب وما يترتب عليها من أحكام شرعية كالميراث والكفاية ، وبه أيضاً تعلم آجال الحقوق ، ويطلع به على أخبار العلماء ، وأحوال الرواة ونقلة الأخبار ، ويُعرف ذوو الفضل ممن يحسن الاقتداء بهم .[٢]

فن التراجم . نشأته وأهميته

الاهتمام بالمعرفة بكل فنونها أمر بدهي ، ومن البدهي أيضاً أن تعمد المجتمعات والشعوب إلى تسجيل كل ما توصلت إليه من معارف ، وبقدر ما تتوصل إليه هذه المجتمعات من ذلك بقدر ما تكون أكثر مدنية وحضارة وبقدر ما تكون لها من الشأن والتقدير بين الأمم ، ويكون ذلك أدعى حين يكون التنافس والتصارع بين الشعوب طابعاً ملحوظاً كما هو حال مجتمعاتنا المعاصرة .

وهذا بالطبع يؤكد مدى ضرورة السعي إلى تنشيط الحركة العلمية والفكرية الثقافية بين الأفراد ، وإعداد هؤلاء الأفراد إعدادا تاماً لمواكبة ركب الحضارة وسرعة التطور ، ومن هنا فإنه الحاجة إلى تدعيم هذا المبدأ والاهتمام بالمبدعين يعد من الأولويات التي ينبغى أن تراعي ، وخاصة إذا كان مجال الإبداع أو النشاط ينسجم مع عقيدة الأمة وفلسفتها ، وتوجهها الفكري .

هذا المبدأ قديم ، لكن وعي الأمة هو الذي يقدّمه أو يؤخره ، وكلما تمتعت الأمة بوعي أكبر كلماكان فيها أكثر ظهوراً ، والعكس صحيح ، ولا عجب أن يخذل العلم والعلماء في ظل مجتمعات غاب وعيها الحضاري .

كان من الطبيعي إذن أن يفخر العرب بمولد محمد ﷺ ذلك الرجل الأمين ، القادر على فعل ما يريد بفضل قوة عقله ، وسداد منهجه ، وبالغ حكمته ، بحيث تعدّى في ذلك كل الرجال ، وفاق كل وصف يمكن أن يُنعت به ، وتعدّى العبقرية بمفهومها الأرضى ، وجاوزها حتى بلغ بها وحي السماء ، فكان أسمى وأرفع في تفكيره ومنهجه وغاياته من كل بني البشر ، وكله في ذلك عجب ، وكلَّما ذهبت تتفحص من حال النبي ﷺ هذا أو ذاك كلّما ازداد عجبك . . . لكن هذا العجب كله ينقضي إذا علمت أنّ كل ذلك إنما كان بوحي الله وهديه ، وهو القادر على فعل كل شيء ، العليم بكل شيء ، والغني الذي لا يعجزه شيء .

لقد ارتأى المسلمون أن رسول الله ﷺ قدوتهم ، فتتبعوه في كل شيء ، وجمعوا عنه كل شيء حتى غلب على الظن أنهم ماتركوا أمراً مما يحتاجون إليه إلا

نقلوه وسجلوه ، وأعتقد جازماً أنه ما من نبي تتبعه قومه كما تتبع المسلمون محمداً عليه أفضل السلام واتم التسليم ، وعلى وجه الخصوص منَ عايشوا النبي ﷺ الصحابة الذي تولوا نقل كل ما عندهم من حال نبيهم وأخباره لأتباعهم ، ولم تزل الأجيال تابعة لهم في ذلك إلى يوم الدين .

أنَّ الاهتمام بسيرة المصطفى ﷺ ومنهج حياته ـ ممثلاً بما عرف لاحقاً بالحديث الذي يعتبر ثاني مصادر التشريع الإسلامي ـ مطلب ديني يستلزمه الإيمان . ولمّا كان العلم بالحديث أت عن طريق نقل الأجيال ، كان من الضروري تتبع الناقلين لهذا الحديث والمشتغلين به ، لبيان مدى أهليه هؤلاء للرواية صيانة للسنة من جهة ، وتكريماً لمن كرّس حياته ذابا عن السنة حامياً لها من جهة أخرى ، تدعيماً لما جاء عنه عليه الصلاة والسلام : (يحمل هذا العلم من كل خَلف عدو له ، ينفون عنه تحريف الغالين ، وانتحال المبطلين ، وتأويل الجاهلين)[٣] سواء أفهمنا هذا الحديث على أنه خبر يفيد تعديل الرواة كما فهمه ابن عبدالبر ت ٤٦٣ هـ ، أو على أنه من باب الطلب ، أي ليحمل هذا العلم . . . فكان لابد من التتبع .

إنّ تتبع الرواة قديم ، وقد تتبع الصحابة بعضهم بعضاً على سبيل الاحتياط لا التهمة ، ومن أشهر من تتبع الرواة أبو بكر وعمر وعلي وعاشة وآخرون[٥] . . وهذا كان في وقت لا شبهة فيه ، لكّن الأمر قد اختلف في الأجيال اللاحقة في عصر التابعين ومن جاء بعدهم ، بعد اختلاط الشعوب بغيرها من جراء الفتوحات ، وحين ظهرت الفتن والمذاهب الفكرية والسياسية التى تأثرت تأثراً كبيراً بالأهواء الشخصية ، فكان التتبع للرواة لازماً .

ولعلّ من اقدم المصنفات التى اهتمت ببيان أحوال الرواة جرحاً وتعديلاً على وجه الخصوص من غير تسجيل لمعلومات توضيحية أخرى هي كتب الجوامح والمسانيد[٦] حيث كانت تتولى ذكر الأحاديث بأسانيدها ، ثم يعلق صاحب الكتاب على الأحاديث ورواتها بهامش كتابه كالمسند المعلل لابن أبي شيبة ت ٢٦٢ هـ ، وغيره .

ثم ظهرت كتب السؤالات ، أعني عن الرواة ، سواء أكان السؤال عن الأسم أو الكنية ، أو الشهرة أو العدالة ، أو المهنة ، أو الموطن وغير ذلك وهذه الكتب ربما كانت أول الكتب نشأة فيما يخص رواة الحديث من جهة الاهتمام بأهلية الراوي ، وهي على درجة كبيرة جداًمن الأهمية ، لأنها حوت أعداداً كبيرة من الرواة ، ولأن الاسئلة إنما تطرح من علماء أو تلامذة مشهورين بالعلم على علماء كبار ، وعادة ما تكون أقوال هؤلاء دقيقة في أحكامها على الرواة . وهذا النوع من الكتب كثير ، ووصلنا منه جملة لا بأس بها ، أشهرها ما وجه للحافظ يحي بن معين ، من تلامذته ، مثل الدوري ت ٢٧١ هـ ، ولأحمد ت ٢٤٥ هـ من أبي داود ، ولأبي داود من الآجري(٦) في آخرين . وما ذكرته وغيره كثير مطبوع .

ثم ظهرت كتب التراجم التى أعتنت بالتعريف بالراوي ، إذ تفرد له ترجمة مستقلة يتعرض المصنف فيها إلى الضروريات كالاسم والنسبة وبعض المعلومات الأخرى كالوفاة ، مع التركيز على حالة جرحاً وتعديلاً ، إذ هو الأهم مقارنة بغيره من المعلومات الضرورية الأخرى . بدليل أن كثيراً من هذه الكتب سميت بمثل هذا الاسم مثل كتاب الجرح والتعديل لابن ابي حاتم ت ٣٢٧ هـ ، وغيره كثير ، وأكثر ما كان هذا النوع من المصنفات في القرن الثالث الهجري ، بل وفي النصف الثاني منه ، في حين أنّ ظهور كتب السؤالات كان أسبق إلى الوجود ، وهو أمر معقول جداً ، كما تناسب مع الحاجة إليه قبل الميل إلى التصنيف على وجه أكثر تفصيلاً على ما ظهر بعد . ومن مصنفات هذا النوع التاريخ الكبير للإمام البخاري ت ٢٥٦ هـ ، والجرح والتعديل لابن أبي حاتم .

ثم توسع الأمر أكثر فأكثر وخاصة حين تجمعت لعلماء النقد مادة كبيرة بخصوص الرواة اشتملت على كل ما يُعرف به ، وما يُمكن من الحكم على أهليته ، حتى صار هذا علماً مستقلاً قائماً بذاته عرف بعلم رجال الحديث . فصنّفت فيه مصنفات كبيرة جداً ، بعضها على درجة كبيرة من الضخامة ، فقدموا للحضارة انتاجاً يُعدُّ من المفاخر ، إذ لا توجد أمة من الأمم أتت في علم

اسماء الرجال بمثل ما أتى به المسلمون في هذا الميدان الخطير الذي تناول بيان أحوال مئات الآلاف من تراجم الرواة .

وكـان العلماء إبتـداء يعمـدون إلى استخـدام الأسـانيد في تدوين هذه المعلومـات ، ثم لوحظ أنّ ذلك مما يشق استخدامه ، وخاصة بعد أن تكاثرت أعداد الرواة في العصور اللاحقة ، وكثرت المعلومات ، فارتأوا حذف الأسانيد والاكتفـاء بمادة الـترجمـة ، وهـذا ما هو ملحـوظ في صنيع الحـافظ الـذهبي ت ٧٤٨ هـ ، والمـزي ت ٧٤٢ هـ، وابن حجـر ت ٨٥٢ هـ في أخـرين ممن صنفوا في التراجم .

ولا ننسى في هذا المقام أن نؤكد أن الفصل في المراحل بين هذه المصنفات من جهة منهجية التصنيف على وجه التحديد أمر عسير ، وإنما لوحظ في ذلك العام الأغلب في التصنيف ، وإلا فإن التداخل وارد ، ويصعب تجاهله . وهذا ما يمكن أن يلاحظ عند التدقيق في سني وفيات المصنفين ذاتهم .

كما ينبغي أن لا تفوت ونحن نتكلم عن التراجم أن نذكر بأن من أوائل من اهتم بالتصنيف في الترجمة النبوية ، إن جاز التعبير ، عروة بن الزبيرت ٩٤ هـ ، ومن ثم وهب بن منبه ت ١١٠ هـ ، والزهري ت ١٢٤ هـ وأقدم ما وصلنا من ذلك ما كتبه ابن اسحاق المطلبي ت ١٥١ هـ في كتابه المعروف بالمبتدأ والمبعث والمغازي ، وهو مطبوع بعضه . وأما كتب من ذكرت سابقاً فقد ضاعت على أهميتهـا إلا قطعـة عثر عليها من كتاب ابن منبه في مكتبة هايدلبرج[٩] ، لكن الاقتباسات من هذه الكتب كثيرة في كتب اللاحقين .

كما أن من المفيد في هذا المقام أن أشير إلى أنني هنا اعتنيت بالترجمة عند أهل الحديث لا في عرف المؤرخين الذي زادوا على ذلك شيئاً كثيراً في كتب تُعدُّ قمة في بابها ومنهجها ، وسعة موضوعاتها ، كما هو في كتب ابن الجوزي ت ٥٩٨ هـ والذهبي وابن كثير ٧٧٤ هـ ، وابن العماد ت ١٠٨٩ هـ وأخرين .

مضمون مادة التراجم

أحسب أن من المفيد أن يُعلم ان تاريخ أحوال الرواة عند المحدثين بالنظر إلى مضمون مادته ينقسم إلى قسمين : أولهما تاريخ رجال الحديث ، أعني معرفة الوقت الذي تضبط به أحوال الرواة من حيث المولد والوفاة ، وما يلحق بذلك من حوادث ومعارف أخرى . . وعلم الجرح والتعديل ، وهو ما ينصب الحديث فيه على تحديد أهلية الراوي لرواية الحديث من جهة وصفة بالعدالة والضبط ، أو سلب ذلك عنه . وغرض المصنف في الترجمة هو الذي يحدد غالباً طبيعة وحجم الترجمة قصراً وطولاً ، فقد تتمثل في سطر أو سطرين كما في الجرح والتعديل لابن ابي حاتم ، وقد تصل إلى مائة صفحة أو يزيد كما هو في تاريخ بغداد للخطيب ت ٤٦٣ هـ مثلاً ، أو سير أعلام النبلاء للذهبي ، لكن أبرز ما تتطرق إليه الترجمة ، وينصب الاهتمام فيه يتمثل في :

التعريف بصاحب الترجمة من جهة اسمه ونسبه :

من المعروف أن العلم إما أن يعرف باسمه ، أو كنيته كأن يذكر بأبي فلان ، أو أم فلان أو فلانه ، أو بما يشعر برفعة المسمى كألقاب الملك والخلافة ، أو ما دلّ على سعة العلم والمعرفة ، كزيد الخيل ، وسيف الدولة ، وإمام الحرمين ، وشيخ الإسلام وما شابه ذلك ، ولربما عرف بما عرف به لحادثة نزلت به مثل مطين ، وصالح جزرة وما أشبه ذلك من الألقاب[١٠] .

وقد جرت العادة على هذا الترتيب ، أعني الابتداء بالأسماء ثم ا للقب ثم بالنسبة إلى البلد ، ولا يخالف هذا الترتيب إلا لمسوغ يستدعيه ، فإذا كانت الكنية أشهر قدمت ، وكذا اللقب ، بحيث يقدم الأكثر شهرة على غيره .

وهنا ينبغي أن يشار إلى أن المنهج الذي يسلكه المصنف في التراجيم عادة ما يلزمه بضرورة تقديم الإسم إن كانت كتابه مرتبا على حروف المعجم ، أو الكنية إن كان الكتاب في الكني ، وقد يكون في الالقاب أو ما إلى ذلك .

وهذا غالبٌ في تراجم الرواة عموماً أي في الكتب التى غرضها بيان حال المترجم له من جهة الجرح والتعديل ، أو حين يكون الغرض بيان الكنية ، أو اللقب وما شاكله .

أما المصنفات التى كان الغرض منها مجرد ذكر الأسماء على وجه الحصر لقوم بأن حالهم ، كعلماء النقد عند المحدثين ، وكبار الحفّاظ ، وأعلام النبلاء ، ممن يستدعي المقام المزيد من التفصيل في ذكر سيرهم ، وما تمتعوا به من حسن الوصف وجميل الثناء ، وسعه العلم والدراية ، فإن الأمر فيها بشكل عام مختلف ، كما هو الحال في كتب تراجم الأعلام والأئمة نحو : كتاب تذكره الحفاظ للإمام الذهبي ، ومثله للسيوطي ت ٩١١ هـ في آخرين .

فهذا النوع من المصنّفات ، غالباً ما يقدّم فيه اللقب على الكنية ، والكنية على الاسم ، ثم النسبة إلى البلد ، والمذهب في الفروع ، والأصول كأن يقال : الأشعري أو المعتزلي ، ثم النسبة إلى العلم ، ثم الصناعة أو الحرفة ، فنقول مثلاً : العلامة ، أوشيخ الإسلام ، أو الحافظ ، أو المسند ، أو المفيد أو عبد الله فلان بن فلان القرشي الدمشقى الشافعي . . . وهكذا ، وهذا بالطبع عام في الغالب ، وليس على وجه الإضطراد[١١] .

وكلّما زدت في الاسم ورفعت فيه ، أعني في اسم الأب والجد وجد الجد وهكذا - كلما كان ذلك أوفي في التعريف ، وأمكن التعريف بين الأسماء المتشابهة ، فقد يتفق راويان في الاسم واسم الأب والجد فلا يفرق بينهما إلا النسبة أو اللقب ، وقد تجتمع هذه كلها فلا يفرق بينهما إلا الطبقة حيث يكون أحدهما يمثل جيلاً قد سبق . وقد أورث هذا اشكالات كثيرة عند علماء الحديث ، وخاصة إذا علمنا حرص المسلمين على التسمي بالأسماء التى وردت بخصوصها أثار تيمناً بها ، وحرصاً على إصابة السنة ، وما إلى ذلك من معانٍ أخر .

ومن ذلك مثلاً ، أنهّ عرف ممن اتفقت أسماؤهم وأسماء أبائهم وأجدادهم كأحمد بن جعفر بن حمدان أربعة ، قطيعي ، ودورقي ، ودينرى ، وطرطوسي .

وكذا محمد بن عبد الله الأنصاري اثنان ، أحدهما ثقة والآخر ضعيف ، والخليل بن أحمد سته . . . وهكذا[١٢] .

وقد استدعى هذا في نهاية المطاف أن تصنف كتب كان الغرض منها مجرد التفريق بين الأسماء ، ولعلّ من أهمها إن لم يكن هو الأهم بالفعل على ما أظن ـ هو كتاب ـ الخطيب البغدادي ت ٤٦٣ هـ المتفق والمفترق ، ونحوه أيضاً كتاب موضح أوهام الجمع والتفريق ، وكلاهما موجود مطبوع .

ومن لطيف ما يروى في هذا ما حكاه الفرج المعافى بن زكريا النهرواني قال : حججت سنة وكنت بمنى ، فسمعت من ينادي : يا أبا الفرج : فقلت : لعلّه يريدني ، ثم قلت : في الناس كثير من يكنى أبا الفرج فلم أجبه . ثم نادى يا أباب الفرج المعافى : فهممت أن أجيبه ، ثم قلت قد يكون اسمه المعافي وكنيته أبو الفرج فلم أجبه ، فنادى يا أبا الفرج المعافى بن زكريا النهرواني ! فقلت : لم يبق شك في مناداته إياي ، إذ ذكر كنيتي واسمي واسم أبي وبلدي ، فقلت : ها أناذا فما تريد ؟ فقال : لعلك من نهروان الشرق : فقلت : نعم ، فقال نحن نريد نهروان الغرب فعجبت من اتفاق ذلك .[١٣]

ولا يفوتني في نهاية المطاف أن أذكّر باهتمام العرب بالنسب ، وهذا الاهتمام واضح بشكل جلي في كتب التراجم ، وهذا مما كان العرب يحرصون عليه في جاهليتهم ، ثم جاء الإسلام بما يدعم ذلك ، أعني معرفة الأنساب لاعتبارات كثيرة ليس هذا مقام ذكرها لعل من أهمها ، اعتبار النسب في الولاية ، والكفاية في الزواج وغيرها ، مما اسهم بشكل واضح في ظهور النسابين ، والمصنفين في علم النسب ، ولهم في ذلك مصنفات غاية في الأهمية والكثرة ، منهم كثير من المشتغلين بعلم الحديث ، وكثير منها مطبوع ، ومنها ما لايزال مخطوطاً ، ولا تخفي فائدة التعريف بالنسب عند المحدثين لما في ذلك من التفريق بين الأسماء المتشابهة .

ثم إن من المهمات التي عرض له المحدثون في تعريفهم لرواة الحديث المشتبه من الاسماء والنسب . خشية اللبس والخلط بين الأسماء ، وهو فن يقبح الجهل

به عند المشتغلين في هذا الميدان ، وهو ما يتفق من الأسماء والنسب في الخط لا في اللفظ ، وأكثر ذلك لا ضابط له ، مثل سلام بتشديد اللام أو تخفيفها ، وعمارة بضم العين المهملة أو كسرها .

ويندرج تحت هذين الاسمين وأشباههما كثير .[١٤] وقد صنف العلماء في هذا الباب مصنفات عدة أحسنها الإكمال لابن ماكولاً ت ٤٧٥ هـ ، وكتابه كبير يقع في سبعة مجلدات مطبوعة .

بقى أن يقال : إن ضبط حروف الأسماء قد حظيت باهتمام بالغ أيضاً ، واعتمدوا في ذلك الشكل بالحروف لا بالحركات ، لأن الحركة قد توضع في غير موضعها خطأ ، ولربما صحفها الناسخ وبدّل فيها ، وهذا كله مأمون بالشكل بالحروف ، فإذا أرادوا ضبط اسم أو لقب قيدوه بالحروف كجعفر قالوا : بجيم مفتوحة ، وعين مهملة ساكنة ، ثم فاء مفتوحة آخره راء ، وقد يقولون في الراء مهملة وقد لا يلزم لأنها لن تختلط بلفظ الزاي . ثم يزاد أحياناً وهو ـ أي الاسم ـ على وزن فعلل فلا يبقى إشكال .

سنة المولد والوفاة :

والغاية من ذلك هو تحديد الطبقة أو الجيل الذي عاش فيه صاحب الترجمة ، بقصد معرفة الاتصال وعدمه في الأسانيد التى يشكل أصحاب التراجم مادتها ، إذ المعروف أن الاتصال شرط من شروط قبول الحديث ، والانقطاع سبب من أسباب الطعن فيه ، كما يسهم هذا بالطبع في التمييز بين الأسماء المشتبهة والمتفقة في الاسم أعني بين السابق واللاحق ، ويمكن من الكشف عن كذب بعض الرواة حين يدّعي أحدهم أنه روى عن شخص تحقق موته قبل مولد المدعي . ولذلك قال سفيان الثوري ت ١٦١ هـ . إذا اتهمتم الشيخ فحاسبوه بالسنين ، أي احسبوا سنه وسن من كتب عنه[١٥] . روى اسماعيل بن عياش الحمصي ت ١٨١ هـ قال : كنت بالعراق فأتاني أهل الحديث فقالوا : ههنا رجل يحدث عن خالد بن معدان فأتيته فقلت : أي سنة كتبت عن خالد ؟ فقال :

سنة عشرة ـ يعني ومائة ـ فقلت : أنك تزعم أنك سمعت من خالد بعد موته بسبع سنين(١٦) .

واهتمام المحدثين بذكر سني الولادة والوفيات بالغ ، ولذلك سميت كتبهم في الرواة بالتواريخ ، كما هو الحال في التاريخ الكبير للبخاري ت ٢٥٦ هـ ، ومثله تاريخ ابن ابي خيشمة ت ٢٧٩ هـ وكذلك التاريخ لابن معين ت ٢٣٣ هـ .

على أن من المهم أن نذكر بأن المحدثين قد قاموا بتصنيف كتبٍ خاصة بالوفيات حيث رتبوا مادتها التاريخية وما فيها من تراجم على سني الوفيات ، بل ومنها ما كان يقتصر فيه المصنف على ذكر سني الوفيات مثل كتاب التاريخ لأبي بشر هارون بن حاتم التميمي ت ٢٤٩ هـ ، والتاريخ لأبي موسى محمد بن المثنى العنزي ت ٢٥٢ هـ ، ومنهم من سمى كتابه بالوفيات ومن أقدم من صنف في ذلك الحسن بن عبدالباقي بن قانع ت ٣٥١ ، وابن زبر ت ٣٧٩ هـ في آخرين(١٧) . ويلاحظ أن كتب التراجم أهتمت بذكر تواريخ الوفيات ضمن معلوماتها التاريخية الأخرى ، على خلاف كتب الوفيات التى كان تحديد الوفاة جل اهتمامها ، ولربما اقتصرت عليه .

بقي أن يقال : إن المتتبع لكتب الوفيات أو التواريخ بشكل عام ، وكتب التراجم يلاحظ أن التركيز إنما كان منصباً على الوفيات دون سن الولادة ، لتعذر ذلك وصعوبة الاحاطة به ما لم يعرف به صاحب الترجمة قبل موته لاعتبار معين ، ومعلوم أنّ أمر إحصاء المواليد والوفيات لم يكن في العصور الأولى مما حظي باهتمام أغلب الناس ، أو الدولة ، فإذا ما عاش الفرد وأصبح له في المجتمع شأن يُلتَفَت إليه ، ويبدأ الاهتمام به حتى تُسجل سنة وفاته إحتفاء به ، وتقديراً لعلمه أو جهده ، ومن هنا فقد دأب المصنفون في التراجم على ذكر الترجمة في سنة الوفاة لا سنة الولادة ، وبقي الأمر كذلك حتى فترة زمنية متأخرة حيث استطاع بعضهم كالحافظ الذهبي ت ٧٤٨ تقييد اسماء المترجم لهم حسب الولادة وفي كل سنة في كتابه الشهير تاريخ الإسلام(١٨) .

وهذا بالطبع يحمل دلالة صريحة على مدى ما وصل إليه أدب التراجم من رقي ورفعة بها لا نظير له في أمه من الأمم في الوقت ذاته .

الشيوخ والتلاميذ

دأب المحدثون على ذكر شيوخ صاحب الترجمة أو أشهرهم ، ومن روى عنهم على سبيل الإتصال المباشر أو غيره مما يفيد الإتصال وعدمه ، وهو من ضروريات الرواية ، وتسهيلاً للباحث فقد حرص كثير من المصنفين في التراجم على ترتيب أسماء الشيوخ على حروف المعجم على نحو ما فعله الحافظ المزي في كتابه تهذيب الكمال ، حيث تتبع الشيوخ على سبيل الحصر .

وكما كان الحرص على ذكر أسماء الشيوخ بالغ الأهمية كان الأمر كذلك في أسماء التلاميذ ، إذ المغزى في الأمرين واحد . واتبع في ترتيب أسماء التلاميذ ما روعي في ترتيب أسماء الشيوخ ، وكثيراً ما كانوا يحرصون على تسمية أقدم من روى عنهم من شيوخه ، ومن هم الذين أتقن صاحب الترجمة الرواية عنهم ، فكان أضبط فيهم من غيره ، مما يفيد عند تعارض الروايات . ومن أكثر عنهم أيضاً دون غيرهم .

ثم إنّ العلماء قد تتبعوا مشاهير الرواة ممن كان طلاب العلم يرحلون إليهم ، وصنفوا تلامذتهم على طبقات تبعاً لمدى درجة ضبطهم في ذلك الشيخ آخذين بالاعتبار قوة الضبط ، وطول الملازمة ، وفرقوا بينهم في ذلك بحيث كان لكل طبقة منها مزيّه لا تتوفر فيما دونها . فالزهري ت ١٢٤ هـ مثلاً يمكن تقسيم الرواة عنه إلى طبقات أو مراتب ، فالأولى مثلاً يتمتع أصحابها بطول الملازمة وتمام الضبط ، والثانية بقلة الملازمة وتمام الضبط ، والثالثة بطول الملازمة وقلة الضبط ، أو أنّهم لم يسلموا من تجريح ، والرابعة تمثل من لم يسلموا من الجرح وقلة الملازمة ، والخامسة من وصفوا بالجهالة ومطلق الضعف . وهذا في ذاته هام جدا يحتاج إليه عند الاختلاف في الرواية عن الشيخ من قبل تلامذته[١٩] .

ومن هنا فقد لاحظ النقاد أن التزام البخاري بالرواية عن الطبقة الأولى والثانية[٢٠] ـ أي أنه لا يقبل من الرواة إلا من وصف بطول الملازمة وقوة الضبط

في شيخه ، وقد يقبل من وصف بقلة الملازمة ـ هو الذي جعله في مقدمة من صنفوا في الحديث . حتى عدّ العلماء صحيحه أصح الكتب بعد كتاب الله تعالى . ويليه في ذلك صحيح الإمام مسلم ت ٢٦١ هـ تبعاً للاعتبار ذاته .

وقد استلزم هذا النوع من التدقيق في سبل الإتصال العمل على تصنيف كتب خاصة يبين فيها مصنفوها أسماء الذين روى عنهم صاحب الترجمة ولم يسمع منهم ، وإنما روى عنهم على وجه الإرسال ، لبيان عدم الإتصال في روايته عن هؤلاء . مثل كتاب أبي داود ت ٢٧٥ هـ . في المراسيل ، وكذا ابن أبي حاتم في مصنف أخر مثله ، وكلاهما مطبوع موجود .

ويلاحظ أنّ علماء الحديث قد استخدموا ألفاظاً معبره تمام التعبير عن وسيلة التحمل للرواية . كقولهم : سمعت وأخبرنا وحدثنا . وأخبرنا وجادة ، أو وصية ـ أي من كتب على سبيل الوصية أو الوجادة بشروطها ـ وما إلى ذلك مما يفيد جزماً وجود الاتصال أو عدمه في حال الانقطاع .[٢١] .

الرحلات العلمية

ظهر الاهتمام بالرحلة في طلب العلم مبكراً ، ويعود ذلك إلى عصر الصحابة الكرام ، حيث رحل منهم غير واحد ، وممن رحل منهم في طلب الحديث جابر بن عبدالله ـ توفي بعد سنة ٧٠ هـ ـ حيث رحل إلى الشام ليسأل عبدالله أنيس الأنصاري ت ٥٤ هـ عن حديث : يحشر الله العباد عراة غرلاً[٢٢] . . . الحديث .

كما رحل أبو أيوب الانصاري ت ٥٠ هـ إلى مصر يسأل عقبه بن عامر ـ توفي في حدود ٦٠ هـ ـ عن حديث : من ستر مؤمناً ستره الله يوم القيامة .[٢٣]

ويعود ذلك إلى اهتمام الصحابة الكرام بالحديث النبوي الشريف ، وإحتياطهم في طلبه ، والتثبت في نقله ، وهم الذين سمعوا وتناقلوا قوله عليه الصلاة والسلام : نضّر الله امرءاً سمع منا شيئا فبلغه كما سمع . . . الحديث[٢٤] . ويمثل هذا بالطبع نوعاً من المنهجية التى سلكها الصحابة رضى

الله عنهم في ميدان الرواية ، بالإضافة إلى منهجهم في التقليل من الرواية . خشية الوقوع في الزلل[٢٥] ، والإلتزام بالشاهد واليمين على ما سلكه بعضهم كأبي بكر وعمر وعلى رضى الله عنهم .[٢٦]

ثم ظهرت بعد ذلك أسباب أخرى ، لعل من أهمها في العصور اللاحقة هو الحرص على الالتقاء بجلة العلماء والمحدّثين ممن كان يرحل إليهم ، كالأئمة الكبار ، مما يزيد في قدر الراوي عنه ، هذا من جهة ، ولأن في ذلك طلباً لعلو الإسناد الذي كان الرواة يحرصون عليه إلى حد كبير لما له من فضيلة ، بل عدوه من الدين[٢٧] ، ولأن في الرحلة أيضا ما يؤدي إلى الإكثار من الرواية عند من حرص على ذلك . فضلاً عن التنويع فيها عن علماء مختلفين في المواطن والبلدان . وما قد يحصل عليه المرتحل من معارف علميه ، ومنافع دنيوية أخرى قد توضع في الحسبان .

قال عبد الله بن أحمد بن حنبل ت ٢٩٠ هـ : سألت أبي عن مَنْ طلب العلم ، ترى له أن يلزم رجلاً عنده علم فيكتب عنه ؟ أو يرحل إلى المواضع التي فيها العلم فيسمع منهم ؟ قال : يرحل يكتب عن الكوفيين والبصريين وأهل المدينة ومكة . ومشافهة الناس يسمع منهم ، ويقول الحافظ ابن معين : أربعة لا يؤنس منهم رشداً . حارس الدرب ، ومنادي القضاة ، وابن المحدث ، ورجل يكتب في بلده ولا يرحل في طلب الحديث .[٢٨]

لهذه الأسباب وغيرها كثر الرحالة من طالبي الحديث والرواية ، واشتهر بذلك أعداد كبيرة جداً بحيث أتى بعضهم كل مواطن العلم المختلفة في عصره ، ولم يفته منها شيء ، وقد جاء البخاري من أقصى الشرق يجوب كل البلدان التي اشتغل أهلها بعلم الحديث فأتى كل بلاد الشرق ، ومن العراق والشام والحجاز ومصر ، ولو تيسر له الذهاب إلى بلاد الأندلس ما تردد في ذلك .[٢٩]

وجميل أن أذكر في هذا المقام أبياتاً أنشدها أبو الفضل عباس بن محمد الخراساني في مقام مدح الرحلة وأصحابها :

رحلتُ أطلبَ العلم مجتهداً   وزينةُ المرء في الدنيا الأحاديثُ

لا يطلبُ العلم إلا بازل ذكر ... وليس يبغضه إلا المخانيثُ
لا تعجبن بمالٍ سوف تتركه ... فإنما هذه الدنيا مواريث[٣٠]

إن التزام المصنفين في التراجم بذكر الرحلات العلمية في الترجمة مما يفيد إلى حد كبير في تحديد الإتصال وعدمه في حق من يروي عنهم صاحب الترجمة من غير أهل بلده ، فلو لم يرحل المذكور في الترجمة إلى مصر مثلاً ، ولم نجد من أهل مصر من التقي به ، ثم روى لنا حديثاً عن مصري مثلاً فإن مثل هذا مما يحتاط العلماء فيه ، لوجود الشبهة في مثل هذه الرواية ، لأنها تشعر بعدم الإتصال تبعاً لاعتبارات منها الإتهام بالكذب ، أو الوصف بعدم الضبط ، أو التلقين والغفلة وغير ذلك .

أقوال أئمة الجرح والتعديل

لعلّ من أهم ما حرص كتّاب التراجم على تدوينه هو ما صدر عن نقاد الحديث في حق صاحب الترجمة من أحكام ، هذا إن لم يكن بالفعل هو الأهم ، ولربما الباحث على التصنيف كما هو ظاهر في مسميات بعض الكتب كالجرح والتعديل لابن ابي حاتم وغيره من الكتب الأخرى .

لأن هذه الأقوال هي التى تمكننا من تحديد أهلية الرواة للرواية أم لا بناء على تحر دقيق لحال الراوي من جهة عدالته وضبطه ، والعدالة هي ملكة ايمانية تحمل صاحبها على ملازمة التقوى وترك المفسقات وخوارم المروءة . ونعني بالضبط قدرة الراوي على حفظ واتقان ما سمعه من شيوخه وروايته لذلك على الوجه الذي سمع من غير زيادة ولا نقصان . والعدالة إنما تعرف بالشهادة أو الشهرة ، ويعرف الضبط بامتحان الراوي ومقاونة رواياته بروايات غيره من أهل الضبط والإتقان ، وبمدى موافقته لهم يكون ضابطاً والعكس صحيح[٣١] .

وقد حرص نقاد الحديث على اختيار عبارات أو مصطلحات لها مدلولاتها الخاصة ، التى تعني توثيق الراوي أو تجريحه ، مراعين في ذلك الجمع بين العدالة والضبط في استخداماتهم لتلك الألفاظ .

والواقع إنّ هذه الألفاظ على درجة من الكثرة بحيث يصعب حصرها ، وفيها قدر كبير من المصطلحات المتفق بين النقاد على دلالاتها ، كقولهم حجة ، وصدوق ، ولبعضهم مصطلحات خاصة ينبغي مراعاتها عند الحكم كقول البخاري : منكر الحديث ، أو سكتوا عنه ، فإنه لا يقولها إلا فيمن ترك حديثه .(٣٢) كما أنّ للنقاد مناهج مختلفة في النقد من جهة التشدّد والتساهل أو الاعتدال(٣٣) . وهذا ما لابد من مراعاته أيضاً عند الحكم على الراوي ، فلذلك أهميته .

والعادة أن يذكر المصنف في الترجمة مادة الجرح والتعديل بعد التعريف بالراوي ، وشيوخه وتلاميذه وما قد يراه ضرورياً من مقتضيات التعريف الأخرى ، هذا إن جمع المصنّف بين الجرح والتعديل وتاريخ أحوال الرواة . أما إن كان الباعث على التأليف هو مجرد الحكم على الرواة فقد يقتصر المصنف على ذكر مادة التعديل كما هو في بعض كتب الثقات ، كثقات العجلي ت ٢٦١ هـ وغيره ، أو التجريح كما هو في الضعفاء الصغير للبخاري والنسائي ٣٠٣ هـ وغيرها كثير .

على أنّ بعض النقاد المصنفين قد يعمد إلى ذكر حكمه على الراوي جرحاً أو تعديلاً في نهاية الترجمة ، سواء كان ذلك من عند نفسه أو من قبل غيره بعد ذكر ما يطمئن النفس إلى قبول مثل هذا الحكم من أدلة . كما يفعل ذلك ابن عدي ت ٣٦٠ هـ في كتابه الكامل في الضعفاء في أغلب تراجمه . وممن فعل هذا أيضاً الخطيب في تاريخ بغداد حيث يورد حكمه الشخصي على الراوي في أخر ما يذكره من عبارات التوثيق أو التجريح ، إذ هو المعول عليه كما صرح به عنه الحافظ الذهبي(٣٤) .

مرويات صاحب الترجمة

أحسب أن من المفيد أن أوضح أن اهتمام المحدثين بالرواة ، ومد أهليتهم للرواية ليس مطلباً في ذاته ، وإنما هو وسيلة تعتمد لبيان مدى صحة المرويات التى ترد من طريقهم ، إذ الثقة بالرواية تعتمد على الثقة بالناقل أو الراوي لها .

وأهلية الراوي تعتمد على مدى توفر شرطي العدالة والضبط فيه ، وشرط العدالة مما يمكن الكشف عنه بالشهادة وما إلى ذلك مما يعتمده النقاد[٣٥] ، لكن الضبط يحتاج إلى التتبع والملاحظة الدقيقة للراوي ، ومن أهم ما يمكن اعتماده في ذلك جمع مروياته وسبرها ومقارنتها بروايات الثقات المتقنين ، وبقدر ما تكون الموافقة أو المخالفة يكون الضبط ، ومن هنا كانت الحاجة إلى ذكر المرويات من المهمات في التراجم[٣٦] .

على أن الباعث على التصنيف في التراجم هو ما يحدد مدى الحاجة إلى ذكر هذه المرويات ، وما إذا كان ذلك من تعزيز الحكم من قبل الناقد المصنف على صاحب الترجمة ، كأن يورد في ترجمة الثقات والحفاظ شيئاً من روايتهم تأكيداً على تمام أو قوة ضبطهم للرواية ، أو الضعفاء ما يدعم به رأيه من الروايات الشاذة أو المنكره[٣٧] ، أو الموضوعة بما يقطع بضعف صاحب الترجمة والواقع أنّ كتب التراجم متفاوته في مقدار ما تحويه من مثل هذه المرويات ، وأكثر ما يكون ذلك في كتب الضعفاء ، وليس بالضرورة أن يلتزم المصنّف في التراجم بإيراد ذلك .

وقد يكون ذكر المرويات في الترجمة لاعتبارات أخرى حين تذكر كشواهد يقتضيها المقام ، كأن تذكر روايات راو مقل في الرواية على سبيل الحصر لتأكيد أنه لم يرو غيرها ، وتأكيد ثقته أو العكس ، أو لبيان أن الراوي ثقة في غير فلان ، أو ضعيف في غير أهل بلده . ويذكر المصنف شواهد على ذلك . أو أنه إن روى عن فلان بعينه فهو عنه مرسل كما في رواية يذكرها كشاهد . ومثل هذا كثير ، وأظهر من اعتمد ذلك ابن عدي في كتابه الكامل في الضعفاء .

معلومات أخرى

وأكثر ما تتعلق هذه الموضوعات بالخصائص الأخلاقية والعلمية لصاحب الترجمة كنبوغه ، وقوه حافظته ، ووعيه ، وسعة اطلاعه وخاصة في مجال علوم الحديث ومصنفاته ، وما يكون قد تولاه من المناصب العلمية أو غيرها ، وما إلى ذلك من موجبات الثناء إن كان من أهله ، وقد يفصلون في ذلك بما يقتضيه المقام

وطبيعة المنهج المعتمد لدى المصنف ، لكنهم في جانب الذم يجملون الكلام ، ويكتفون بالقليل المفيد ، إذ الطعن غير مقصود لذاته .

كما يهتمون بمعرفة أوطان الرواة ، وخاصة حين صار الإنتساب إلى الموطن أمراً ظاهراً ـ على غير ما ألفه العرب أولاً ، حيث كانوا ينسبون إلى القبائل ـ وهذا إنّما غلب على الناس بعد الفتوحات واختلاط العرب بغيرهم ، ومن سكن موطن أربعاً من السنين نسب إليه ، وقد ينسب الرجل لبلدة وهو من غير أهلها ، لمكوثه فيها مدة ، كما فعل ذلك الخطيب في تاريخ بغداد حيث ذكر فيه أهلها ومن دخلها من غير أهلها ، ومن جمع بين بلدين في النسبة تقدم نسبته إلى بلده الأول ثم الثاني ، فمن سكن الشام ثم مصر يقال فيه الشامي المصري ، وقد يكون ذلك أكثر صراحة في قول بعضهم : ثم المصري[٣٨] . ومن فوائد ذلك التمييز بين اسماء المتفقه .

منهجية التصنيف في كتب التراجم

تمتع المحدثون من كتّاب التراجم بذوق فني رفيع في منهجية التصنيف ، وهذا ما يلاحظه الناظر عند النظر في مصنفاتهم من خلال الطرق التي سلكوها في عرض وترتيب المعلومات ، وطبيعة تلك المعلومات ، بقصد تيسير الوصول إلى الغاية التى ينشدها الباحث ، على اعتبار أن غرض هذه المصنفات ما هو في الواقع والغالب إلا الكشف عن حال الرواة ، وبيان ما يتمتع به هذا الراوي أو ذاك من أهليه الروايه ، ولذلك تميزت هذه الكتب بالدقة والاقتضاب ودقة العبارة ، فكانت هذه المصنفات بمثابة أوعية جامعة لكل ما يلزم ذكره من مقومات الرواية . . ولاسيما بعد أن كثر الرواة ، وما قيل فيهم وطالت الأسانيد في ذلك . وأصبح من العسير على كثير متابعة ذلك .

فجاءت الكتب لتسهم بدور واضح في تقييد هذه المعلومات الهامة كسبيل أخر مع الحافظة . . لكن لم يلبث أن اقتصر أهل الحديث على اعتماد التصنيف كسبيل أمثل وأحسن ، فحلت الكتب بما حوته من مواد علمية غزيرة محل النقاد

من حيث اعتماد المتأخرين عليها . . . وها نحن في حال الحكم على الأحاديث ورواتها نعود إلى كتب هؤلاء الأئمة ، وما صنفوه في علم الرجال والتراجم . ولاسيما أن الذين تولوا التصنيف في هذا الميدان إنما هم من جلة العلماء وأكابرهم ، ومن الموصوفين بالعدالة التامة ـ إلا ما ندر ـ والعلم الغزير ، والدراسة الواسعة فيما كتبوا فيه . ولا ننسى أن نشير إلى أن التصنيف في المتون وفنونه كان أسبق إلى الوجود من التصنيف في تراجم الرواة تبعاً لاهمية المتون ذاتها .

أما الطرق التى اتبعت في التصنيف فكانت تمثل صوراً فنية في طرق العرض للمادة المدونة ، وتختلف تلك الطرق باختلاف الغرض الحامل على التصنيف في الغالب ، وهذه الطرق يمكن أجمالها فيما يلي .

التصنيف على أساس الطبقات

للطبقة مفهوم حديثي ، يقصد منه أبناء الجيل الواحد المتساوون أو المتقاربون في السن من جهة ، ويشتركون في الأخذ عن شيوخ بعينهم[٣٩] . وهذا بالطبع لا يمنع من وجود التداخل بين الطبقات ذاتها ، إذ الطبقات لا تحدد عادة بعدد معين من السنين . وللطبقات غاية واضحة في عرف المحدثين تتمثل في التميز بين الأسماء المتشابهة والمتفقة ، كما تفيد في بيان الإتصال أو عدمه في الأسانيد[٤٠] ، لأن الرواة في الأسانيد تمثل طبقات متوالية تؤكد الإتصال ، أو نفيه عندما تفقد الأسانيد حلقة من حلقاتها ، التى تمثل تلك الطبقة ممثلة بالراوي نفسه .

وقد جرت عادة المصنفين في الطبقات على ذكر طبقات الراوة وأجيالهم المتتابعة منذ عصر الصحابة الكرام إلى عصر المصنف حيث وصل به الزمن ، بمعنى أن يجعل الصحابة في طبقة واحدة ، ولربما طبقات ، وكذا أتباعهم ، كالكبار والأوساط والصغار ، وهكذا في كل الأجيال اللاحقة . .

وقد أسهم عدد من المصنفين في التراجم في هذا اللون من التصنيف ومن أشهرهم محمد بن سعد الواقدي ت ٢٣٠ هـ ، وكتابه كبير مطبوع . بقيت منه قطعة لم تطبع خاصة بطبقة التابعين في المدينة النبوية . ولخليفة بن خياط ٢٦٠ هـ في ذلك مصنف جيد ، في أخرين كتبوا في الطبقات[٤١] .

التصنيف على أساس النسب

لعلّ من أهم ما تميزت به أمة العرب حرصهم على معرفة الأنساب ، ويعود ذلك بالطبع لاعتبارات كثيره من أهمها التعصب للقبيلة ، وحفظ المآثر . واستمر هذا الاهتمام بعد الإسلام ولاسيما بعد أن وردت نصوص كثيره تحث بصورة أو بأخرى على حفظ الأنساب والعناية بها ، ربما كان من أظهرها قوله عليه الصلاة والسلام : تعلموا من أنسابكم ما تصلون به أرحامكم[٤٢] . وقد برز كثيرون ممن لهم دراية بالغة بالنسب في مختلف العصور ، كما ظهرت تبعاً لذلك مصنفات كثيرة في هذا الميدان بما لا نظير له في أمة أخرى . . . والذي يظهر أنّ بداية التصنيف في ذلك إنّما ظهرت في منتصف القرن الثاني الهجرى[٤٣] ، ثم توالت التصانيف بعد[٤٤] .

واهتمام المحدثين بالأنساب إنما يعود إلى ضرورة التعريف بالرواة والتمييز بينهم ، وخاصة عند اتفاق مجموعة من الرواة في الاسم واسم الأب والجد ، فتكون النسبة أظهر ما يميز فيهم أحياناً .

والتصنيف على النسب يعني جمع الرواة الذين ينتمون إلى قبيلة معينة في موضع واحد ، وترتيب القبائل تبعاً لاعتبارات يراها المصنف كالقرابة من النبى ﷺ مثلاً ، أو حسب حروف المعجم أو غير ذلك .

على أنّ دخول كثيرين في الإسلام بعد الفتوحات واختلاط العرب بغيرهم خلق أنواعاً من النسب الأخرى غير الانتساب إلى القبيلة ، كالانتساب إلى الوطن ، والحرفة[٤٥] . فصارت المصنفات تحوي كل ذلك ، حتى من انتسب من الموالي إلى قبيلة عربية كالبخاري الذي انتسب إلى بني جعفة لأن جده الأعلى أسلم على يد أمير من بني جعفة فنسب إليهم ولاء[٤٦] .

ومن أشهر الكتب المصنفة في أنساب المحدثين كتاب الأنساب لأبي سعيد عبدالكريم بن محمد التميمي السمعاني ت ٥٦٢ هـ وهو مرتب على حروف المعجم ويقع في مجلدات زادت على العشرة ، وقد طبع قبل سنوات عدة .

التصنيف على أساس حروف المعجم

حيث يقوم المصنف في العادة بترتيب أسماء المترجم لهم في مصنفّه على حروف المعجم ابتداء بالأسماء المبدوءه بحرف الهمزة وانتهاء بحرف الياء . وقد يراعي في ذلك أيضاً ترتيب إسم الأب والجد عند الاشتراك في الاسم الأول ، أو في اسم الأب والجد ، كما فعله الحافظ المزي في كتابه تهذيب الكمال الذي جمع فيه رواة مصنفات أصحاب الكتب الستة . . ولاشك أن هذا النوع من التصنيف هو أكثر كتب التراجم سهولة في التعامل والكشف عن حال رواتها ، لأنها لا تتطلب من الباحث غير معرفة حروف اللغة العربية مرتبه على الوجه الصحيح لا أكثر من ذلك ولا أقل ، وهذا القصد صرّح به كثيرون مثل ابن حبان ت ٣٣٤هـ في الثقات[٤٧]، وابن عدي في الكامل[٤٨].

ويبدو أن هذا النوع من التصنيف قد ظهر كلون من ألوان التصنيف في كتب الرجال في بدايات القرن الثالث الهجري ، كالذي فعله أبو اسحاق الهروي ت ٢٣٤ هـ في تاريخ هراة ، والبخاري في التاريخ الكبير ، والجرح والتعديل لابن أبي حاتم . ثم تلاحقت الكتب بعد ذلك .

التصنيف على البلدان

حظيت كثير من بلدان العالم الإسلامي بمكانة علمية فائقة ، وخاصة في العصور الإسلامية الأولى ، وعلى الخصوص في القرن الثاني والثالث والرابع حين عم العلم وازدهرت الحضارة ، وتيسرت سبل الاتصال بين تلك البلدان ، فكانت بخارى وبغداد ، والمدينة ، ودمشق والقيروان ، وغرناطة . . وغيرها كثير .

وقد أم هذه المدن أعداد هائلة من أهل الحديث والرواية ، وخاصة إذا ما علمنا أن الإهتمام بالحديث وعلومه في هذه الفترة كان بالغاً جدا ، حتى صار أهل الحديث يمثلون مدرسة لها منهجها وغاياتها ، كما كانت الرحلة في طلب الحديث من ضروريات الرواية ، فطاف المحدثون في البلدان طلباً لعلو الأسانيد ، ومجالسة كبار النقاد من أهل الحديث وغيرها من دوافع الرحلة ، وكانت هذه المدينة أو تلك تتمتع بمكانة علمية أكبر كلما كان نشاط الرواية فيها أكثر ، حتى صار حصر المشتغلين في الحديث وروايته في مدينة بعينها أمراً لا يسر فيه ، وقد حمل حب الحديث ، ومعرفة الموطن أو البلد هو الأساس في تنظيم مادة التراجم . بحيث أمكنهم حصر الرواية الرواة والمحدثين في بلدة بعينها سواء أكان من أهلها ، أو ممن دخلها من غير أهلها ما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً ، ولربما اعتمدوا في ذلك الترتيب لأسماء المترجم لهم حروف المعجم ، أو الطبقات كل حسب ميله ، والمتتبع لهذا اللون من التصنيف يرى أن كثيراً من مدن العالم الإسلامي قد شملها ذلك ، بحيث يمكن القول : إنه ما من مدينة كان لها دور علمي بارز إلا وقد حظيت بالتصنيف(٤٩) . ولا أقصد هنا كتب الجغرافيا التاريخية التي تعني بالتضاريس والبيئة كمعجم البلدان لياقوب الحموي وغيره .

فكان تاريخ واسط لبحشل ٢٨٨ هـ ، وتاريخ مصر لابن يونس ت ٢٩٩ هـ ، وتاريخ نيسابور لأبي عبدالله للحاكم ت ٤٠٥ هـ ، وتاريخ بغداد للخطيب ، وتاريخ دمشق لابن عساكر ت ٦٠٠ هـ ، وغيرها كثير جداً يضيق المقام بذكره في مثل هذه العجالة ، وأكثر هذه المصنفات مفقودة .

ونقصد بما قلناه هنا تواريخ البلدان التي أهتم أهلها بالرواية ، بحيث يفرد أعيانها ورواتها التصنيف في مصنف خاص ، غير أن كثيرين قد صنفوا كتباً في رواة وتراجم المحدثين في بلدان إسلامية عدة على مرّ الزمن إبتداء من عصر الصحابة حتى عصر المؤلف ، واعتمد في ترتيب تراجم كل بلد بعينه ، الطبقات ، أو حروف المعجم ، أو النسب ، كما هو كتابي الطبقات لابن سعد ، وابن خياط وكلا الكتابين موجود مطبوع أكثر من مرة .

التصنيف في الكنى والألقاب

إن أبرز ما يعرف بالراوي هو اسمه أو كنيته أو نسبه أو لقبه والأسم في العادة أكثر أهمية من غيره في الواقع ، لكن بعد تتبع كثير من الرواة لوحظ أن كثيراً من هؤلاء كانت كنيته أشهر وأظهر في تعريفه من اسمه ، وعلماء الحديث يحرصون على ذكر الراوي بما اشتهر به من اسم أو كنيته أو لقب أو غير ذلك ، بحيث لا يختلط بغيره قدر الامكان ، وحتى لا يظُن من ذكر باسمه مرة ، وبلقبه أو كنيته أخرى أنه أكثر من شخص[٥٠]، وبالتالي فقد يؤدي ذلك إلى توثيق ضعيف أو العكس . ولو قدر لأحد أن يفعل خلاف ذلك فإن صنيعه هذا يقابل بالانكار وخاصة إذا ما كان الحامل على ذكر الراوي بما لا يعرف به إخفاء عيب فيه كالضعف أو نحوه ، وهو ما يعرف عند علماء الحديث بتدلس الشيوخ[٥١]

ومن هنا وبعد اشتهار أعداد هائلة من الرواة بالكنية فقد ذهب بعض المصنفين في الرواة إلى ترتيب كتبهم في التراجم على الكنى ومن ثم التعريف بأسماء هذه الكنى ، على أن تصنف هذه الكنى على حروف المعجم ، كأن يبدأ المصنف بذكر من يكني بأبي أحمد ، ثم أبي بكر ويذكر أسماء الرواة كلا حسب كنيته ، ولربما رتب أسماء من يتفقون في الكنية على حروف المعجم ، أو الطبقات . ومن أول من صنف في هذا البخاري ومسلم في مصنف له كبير ، وأبو أحمد الحاكم ت ٣٧٨ هـ ، وغير ذلك كثير[٥٢] .

كما صنفت كتب خاصة بالألقاب ، وللغرض ذاته ، لعلّ من أشهرها إن لم يكن هو بالفعل كتاب نزهة الألباب في الألقاب للحافظ ابن حجر ، وقد رتبه على حروف المعجم[٥٣] .

التصنيف في الثقات والضعفاء

لا يخفى أن القصد من تتبع حال الرواة ، وتصنيف كتب التراجم فيهم إنّما هو من باب التعريف بهم ، وبيان مدى أهليتهم للرواية ، فلما كثرت المصنفات في الرواة ، واشتهر أمر الكثرين من أصحاب الرواية ، وبات من السهل الحكم

على كثير منهم بالتوثيق والجرح حسب المعايير التى وضعت ، ارتأى بعض المصنفين من أهل الحديث أن يصنف كتاباً يجمع فيه أسماء الثقات من الرواة بناء على رأي نقاد الحديث على تفاوت هذه الآراء أحيانا ، لكنّ هذه الآراء في نهاية المطاف لا تخرج صاحب الترجمة عن أهلية الرواية ولو في نظر المصنف . وقد يرتب المصنف هذه التراجم على حروف المعجم ، كابن شاهين ت ٣٨٥ هـ أو الطبقات كابن حبان ت ٣٥٤ هـ ، . . . وقد كثر التصنيف في هذا النوع من المصنفات ابتداء من القرن الثالث وحتى القرن الثامن الهجري إذ لم يعد ، للاستمرار بهذا التصنيف حاجة[٥٤] .

وبالمقابل فقد قام بعضهم بالتصنيف في الضعفاء ، سواء أكان متفقاً على ضعفهم كالوضاعين والمتروكين ، أو ذكر الراوي بضعف ولو لم يكن ضعيفا في الواقع ، ولربما ذكره للدفاع عنه كالذي فعله الحافظ الذهبي في ميزان الاعتدال . والواقع أن كتب الضعفاء كثيرة ، وأكثرها مفقود[٥٥] ، لعلّ من أهم الموجود منها كتاب المجروحين لابن حبان ، والضعفاء الكبير لأبي جعفر العقيلي ، والكامل في الضعفاء لابن عدي وغيرها . . . وهذه الكتب المشار إليها هنا كلها موجودة مطبوعة ومرتبة على حروف المعجم تسهيلاً للبحث في حال الرواة .

التصنيف في معاجم الشيوخ

حرص بعض رواة الحديث على ترجمة شيوخه ، وإفرادهم في مصنف مجرد ، وخاصة إذا ما كثر عدد هؤلاء ، وغالباً ما ترتب أسماؤهم على حروف المعجم ، ولربما رتب ذلك على الوفيات بحيث يذكر في كل سنة من مات فيها من شيوخه وهكذا . . . وقد يصنفهم على البلدان ويبدو أن هذا نادر[٥٦] .

وتبدو أهمية معاجم الشيوخ عند المحدثين إذا ما لاحظنا دقة المعلومات المدونة في التراجم ، لكونها قد دونت من معاصرين مطلعين على حال المترجم له مباشرة . . . ثم إنّ هذا النوع من التصنيف لا يكاد يغادر شيخاً من شيوخ المصنف ، وهذا الحصر هام جداً ولاعتبارات كثيرة ، كما أن هذه المعاجم تعطينا

- إحصائيات وافية - عن علماء عاشوا في جيل واحد في وقت قد لا تظفر فيه بترجمة لبعض هؤلاء في كتب التراجم الأخرى . وأكثر المصنفين في المعاجم هم الأئمة الكبار الذين التقوا باعداد كبيرة من الشيوخ وأكابر الرواية ، وهذا يزيد أهمية مثل هذا النـوع من المصنفـات ، وممن صنف معاجم الشيوخ أبو القاسم الطبراني ت ٢٦٠ هـ في معجمـه الأوسط والصغير وأبو القاسم البغوي ت ٣١٧ هـ ، وآخرون كثيرون وأكثر هذه الكتب مفقود على ما يظهر[٥٧] .

التصنيف على أساس الوفيات

لا ريب أن ذكر الوفاة من أهم المعلومات التي حرص كتاب التراجم على تدوينهـا ، وخاصة إذا ما أدركنا أهمية ذلك بالنسبة لشرط الاتصال الذي يعد أساساً لا تقبل الرواية بدونه ، وبذلك يعرف الإرسال والاعضال وغيره من مظاهر الانقـطاع في الأسانيد ، كما يفيد في تمييز المتفق والمفترق ، والمؤتلف والمختلف ويسهل الكشف على الكذابين أدعياء الرواية . وتبعاً لهذه الأهمية ولارتباط الوفاة بالـزمن فقد ارتأى بعض العلماء أن يصنفوا كتباً في تراجم الرواة بحيث يكون الترتيب حولياً زمنياً ، فيذكر المصنّف السنة الهجرية الأولى ويذكر الأعيان الذين توفوا فيها ، وكذا التالية حتى عصر المؤلف بالطبع ، ويبدو أنّ مثل هذا النوع من التصنيف قد ظهـر بوضوح في منتصف القرن الرابع الهجري حين ظهر كتاب الوفيات لأبي الحسن عبدالباقي ابن قانع ت ٣٥١ هـ ، ثم محمد بن عبد الله بن زبر الدمشقي ت ٣٧٩ هـ وتلاهما في ذلك آخرون[٥٨] .

التصنيف في التراجم عامة حسب السنين

وهذا اللون من التصنيف هو في ظاهرة أقرب إلى التاريخ العام ، بمعنى أن اهتمام المصنف لا ينصب على تراجم الأعيان فحسب ، بل ويصنف إلى ذلك الإهتمام بالأحداث التاريخية كالحروب والكوارث وغير ذلك مما يسترعي الانتباه ، ويكون له أثر في الواقع . فقد يذكر المصنف كل سنة بعينها ، ويذكر ما فيها من أحداث جسام تستحق الذكر ، ثم يذكر بعد ذلك من توفي فيها من الأعيان .

وكأن المحدثين كانوا أكثر من غيرهم تصنيفاً في هذا اللون كما هو الحال في تاريخ الإسلام للذهبي ت ٧٤٨ هـ ، والبداية والنهاية لأبن كثير ت ٧٧٤ هـ والمنتظم لابن الجوزي ت ٥٩٨ هـ ، وآخرين[٥٩] .

التصنيف في ترجم رواة كتب مخصوصة

لقد حظي بعض العلماء بمكانة علمية رفيعة ، وبالتالي فقد تلقى الناس مصنفاتهم بالقبول والاحترام ، حتى صارت موارد الناس فيما يقولون ويكتبون في ميدان الحديث وروايته .

ولعل من أبرز هؤلاء أصحاب الكتب الستة إبتداء بالبخاري وانتهاء بابن ماجة ت ٢٧٥ هـ ، حيث لقيت مصنفاتهم في الحديث رواجاً منقطع النظير فكانت الأشهر ، وقد كان لهؤلاء مصنفات أخرى غير الكتب الستة المشهورة . . . فرأى بعض العلماء كالحافظ عبدالغني المقدسي ت ٦٠٠ هـ أن يصنف كتاباً يجمع فيه أسماء وتراجم حملة الآثار في هذه المصنفات ، فكان كتابه الكمال ، الذي هذّبه الحافظ المزي وسماه تهذيب الكمال ، ورتبه على حروف المعجم ، وهو كتاب مشهور يتداوله الناس .

هذه في الواقع نماذج من التصنيف ، وأنا أجزم أن هناك مصنفات أخر اعتمدت غير ما ذكرته من مناهج ، كالتعريف برجال كتاب مشهور من كتب الرواية ، كرجال البخاري في الصحيح أو مسلم ، أو كليهما معاً ، وفي كل كتب موجودة ، أو كانت التراجم خاصة برواية راوٍ بعينة كالذي فعله الإمام مسلم في مصنفه رجال عروة بن الزبير ت ٩٣ هـ أو الأخوة والأخوات من الرواة ، أو الوحدان ، أو من روي عن أبيه عن جده[٦٠] .

والواقع أنّه لم يكن قصدي جمع هذه الأساليب على وجه الحصر ، فهذا ما لا سبيل إليه في مثل هذه العجالة ، غير أني ذكرت الأهم الأغلب ، راجياً من الله أن أكون قد وفقت في الغرض والعرْض ، وهو ولينا نعم المولى ونعم المصير .

المراجع

١ ـ الأجري . محمد بن علي بن عثمان .
سؤالات الأجري لابي داود في الجرح والتعديل ، تحقيق محمد العمري . طبع المجلس العلمي في الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة . الطبعة الأولى . مؤسسة الرسالة . ١٩٧٩ .

٢ ـ الألباني . محمد ناصر الدين .
سلسلة الاحاديث الصحيحة . المكتب الإسلامي .

٣ ـ ابن إسحاق . محمد بن إسحاق المطلبي ت ١٥١ هـ .
السيرة النبوية المسماة بالمبتدأ والمبعث والمغازي . تحقيق محمد حميد الله . تقديم محمد الفاسي . معهد الدراسات والابحاث للتعريب . الرباط .

٤ ـ البخاري . محمد اسماعيل البخاري ت ٢٥٦ هـ الجامع الصحيح . الطبعة الرابعة . عالم الكتب . بيروت ١٤٠٥ هـ .

٥ ـ الترمذي أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي ت ٢٧٩ .
السنن تعليق عزت الدعاس . الطبعة الأولى ١٣٨٧ هـ . بيروت .

٦ ـ الحازمي . أبو بكر محمد بن الحازمي ت ٥٨٤ هـ .
شروط الأئمة الخمسة . ضمن مجموعة الرسائل الكمالية . نشر مكتبة المعارف . الطائف .

٧ ـ ابن حجر . أحمد بن علي بن حجر العسقلاني ت ٨٥٢ هـ .
تقريب التهذيب . دار نشر الكتب الإسلامية . باكستان .
تهذيب التهذيب . طبع مجلس دائرة المعارف العثمانية ، حيدر أباد الدكن . الهند .

٨ ـ الخطيب أحمد بن علي بن ثابت البغدادي ت ٤٦٣ هـ .
تاريخ بغداد ، مطبعة الخانجي . القاهرة .
الرحلة في طلب العلم . ضمن مجموعة الرسائل الكمالية ، نضر مكتبة المعارف . الطائف .

٩ ـ الذهبي . محمد بن أحمد ابو عبدالله الذهبي ت ٧٤٨ هـ .
تذكرة الحفاظ . دار أحياء التراث العربي . بيروت .
ذكر من يعتمد قوله في الجرح والتعديل ضمن مجموعة رسائل . تحقيق الأستاذ أبي غدة . دار القرآن الكريم . حلب .
١٠ ـ السخاوي . محمد بن عبدالرحمن المصري . ت ٩٠٢ هـ .
الاعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ . دار الكتاب العربي . بيروت ١٩٧٩ .
فتح المغيث شرح ألفية الحديث . نسختان الأولى بتحقيق محمد عبدالرحمن عثمان ، طبع المكتبة السلفية بالمدينة المنورة . والأخرى بتحقيق الشيخ حبيب الرحمن الأعظمي . نشر مكتبة النمنكاني بالمدينة المنورة أيضاً .
١١ ـ السيوطي . جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر الصديق . ت ٩١١ هـ ،
تدريب الراوي . تحقيق عبدالوهاب عبداللطيف دار الكتب الحديثة القاهرة ١٩٦٦ .
١٢ ـ الصفدي . خليل بن أيبك بن عبدالله الأديب صلاح الدين الصفدي . ت ٧٦٤ هـ .
الوافي بالوفيات . طبع بعناية هلموت ريتر ، نشر فرانز شتايز بقيسبادن ، ١٣٨١ هـ .
١٣ ـ ابن الصلاح . أبو عمرو عثمان بن صلاح الدين الشهرزوري ت ٦٤٣ هـ .
مقدمة ابن الصلاح . دار الكتب الحديثة . تحقيق د . عائشة عبدالرحمن وزارة الثقافة المصرية . القاهرة ١٩٧٤ .
١٤ ـ ابن عبدالبر . أبو عمر يوسف بن عبدالبر القرطبي ت ٤٦٣ هـ .
التهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد . نشر المركز الإسلامي للطباعة . تحقيق الأستاذين مصطفى العلوي ومحمد البكري . ١٩٦٧ .

١٥ ـ ابن عدي . أبو أحمد عبد الله بن عدي الجرجاني . ت ١٩٨٠ .
الكامل في الضعفاء . الطبعة الثانية . دار الفكر . بيروت ١٩٨٥ .
١٦ ـ العراقي : عبدالرحيم بن حسين بن عبدالرحمن المصري . ت ٨٠٦ هـ .
التبصرة والتذكرة . دار الكتب العلمية . تصدير محمد حسين العراقي . بيروت .
١٧ ـ العمري . أكرم ضياء الدين .
بحوث في تاريخ السنة ، الطبعة الثالثة . مؤسسة الرسالة ١٩٧٥ . بيروت .
موارد الخطيب البغدادي الطبعة الأولى . دار القلم . دمشق ١٩٧٥ .
١٨ ـ فرانز روزنتال .
علم التاريخ عند المسلمين . ترجمة د . أحمد صالح العلي . مؤسسة الرسالة . الطبعة الثانية . بيروت ١٩٨٣ .
١٩ ـ القسطلاني : أحمد بن محمد أبي بكر . ت ٩٢٣ هـ .
ارشاد الساري لشرح صحيح البخاري . طبعة الميمنة . مصر . ١٣٠٧ هـ .
٢٠ ـ الكتاني . محمد بن جعفر الكتاني . ت ١٢٤٥ هـ .
الرسالة المستطرفة . دار قهرمان للطباعة . استانبول . تركية .
٢١ ـ مسلم ، مسلم بن الحجاج ابو الحسين النيسابوري . ت ٢٦١ هـ .
الصحيح بشرح النووي .
٢٢ ـ ابن معين يحيى بن معين الغطفاني . ت ٢٣٣ هـ .
التاريخ تحقيق د . أحمد نور سيف ، مركز البحث العلمي . جامعة الملك عبد العزيز الطبعة الأولى ١٩٧٩ .
٢٣ ـ الهيثمي . نور الدين علي ابن ابي بكر . ت ٨٠٧ هـ .
مجمع الزوائد ومنبع الفوائد . طبعة القدسي . القاهرة ١٣٩٦ هـ .

الهوامش

(١) السخاوي . الاعلان بالتوبيخ ص ٨٤ ـ ٨٦ .

(٢) المصدر السابق ص ٤٤ .

(٣) هذا الحديث له طرق كثيرة مروية عن أكثر من صحابي ، أخرجه ابن عدي في كامله ١٥٢/١ وابن عبدالبر في التمهيد ٥٩/١ . والهيثمي في مجمع الزوائد ١٤٠/١ . وقد حسنه الحافظ العلائي ، ووافقه القسطلاني لكثرة طرقه . إرشاد الساري ٤/١ .

(٤) ابن عبدالبر ، التمهيد ٥٩/١ ، ٦٠ .

(٥) الذهبي . تذكرة الحافظ ٢/١ ، ٦ ، ١٠ .

(٦) أحمد نور سيف . مقدمة تحقيق كتاب التاريخ لابن معين ٩/١ .

(٧) أحد علماء القرن الثالث الهجري المغمورين ، ويبدو أن وفاته تأخرت إلى بداية القرن الرابع ـ انظر مقدمة محقق سؤالات الأجري في الجرح والتعديل ، الجزء الثالث ص ٢٨ وما بعدها .

(٨) ابن اسحاق . كتاب السيرة مقدمة التحقيق ص ، يد ، يه .

(٩) المصدر السابق ، ص يه .

(١٠) مطين هو لقب أبي جعفر محمد بن عبدالله الحضرمي الحافظ ت ٢٩٧ هـ . ولقب بذلك لأنه كان يلعب با لطين وهو صغير مع الصبيان فيطينون ظهره ، وأما صالح جزرة فهو ابن محمد بن عمرو البغدادي ت ٢٩٣ هـ ولقب بذلك لأنه صحف حديث رواه عن عبدالله بن يسر أنه كان يرقى بخرزة ـ معجمة ثم راء ثم زاي ، فقال جزرة بجيم وزاي ثم راء فعرف بذلك . انظر السيوطي . تدريب الراوي ٢٩٦/٢ . السخاوي فتح المغيث ٢٠٩/٣ ، ٢١٠ .

(١١) الصفدي . الوافي بالوفيات ٣٤/١ .

(١٢) السيوطي . تدريب الراوي ٣١٦/٢ ، ٣١٩ ، ٣٢٢ .

(١٣) الصفدي . الوافي بالوفيات ٣٥/١ .

(١٤) السيوطي . تدريب الراوي ٢٩٧/٢ ، ٢٩٨ .

(١٥) ابن الصلاح . المقدمة ٥٧٧ .

(١٦) المصدر السابق ٥٧٧ .

(١٧) انظر السخاوي ، الاعلان بالتوبيخ ص ١٦٠ وما بعدها . والكتاني ، الرسالة المستطرفة ص ٢١٢ وما بعدها .

(١٨) روزنتال . علم التاريخ عن المسلمين ص ١٤٤ .

(١٩) الحازمي . شروط الأئمة الخمسة ص ١٤٩ ـ ١٥٠ .

(٢٠) هذا على رأي من رأي تفسير شرط البخاري بذلك ، فقدمه على شرط مسلم .

(٢١) العراقي . التبصرة والتذكرة ٢٣/٢ ـ ١١١ .

(٢٢)مسلم . الصحيح بشرح النووي . كتاب الجنة باب فناء الدنيا وبيان الحشر ١٩٣/١٧ .

(٢٣) اخرجه البخاري في صحيحه بهذا اللفظ عن عبدالله بن عمر من حديث طويل في كتاب المظالم ، باب لا يظلم المسلم المسلم ٢٥٧/٣ . وأما ما ذكرته عن ابي أيوب الانصاري رضى الله عنهد فقد أخرجه الخطيب في كتابه الرحلة في طلب العلم من ص ٢٠٣ ـ ٢٠٦ .

(٢٤) اخرجه الترمذي في السنن في كتاب العلم ، باب ما جاء في الحث على التبليغ السماع ج ٣٠٧/٧ .

(٢٥) العتر . منهج النقد في علوم الحديث ص ٥٢ .

(٢٦) الذهبي تذكره الحفاظ ١/٢ ، ٣، ٦، ١٠ .

(٢٧) الخطيب ، الرحلة في طلب العلم ص ١٩٥ .

(٢٨) المصدر السابق ص ١٩٦ .

(٢٩) لاحظ ترجمة البخاري في تاريخ بغداد ٢/ص ٢ وما بعدها .

(٣٠) الخطيب ، الرحلة في طلب العلم ص ١٩٩ .

(٣١) السخاوي . فتح ا لمغيث ١/٢٩٠ ، ٢٩٩ .

(٣٢) العراقي . التبصرة والتذكرة ١١/٢ .

(٣٣) الذهبي . ذكر من يعتمد قوله في الجرح والتعديل ص ١٥٨ ـ ١٥٩ .

(٣٤) الذهبي . تذكرة الحفاظ ١١٣٩/٣ .

(٣٥) السخاوي . فتح المغيث ١/ص ٢٩٠ وما بعدها .

(٣٦) المصدر السابق ١/ ٢٩٩ وما بعدها .

(٣٧) يجتمع الشاذ والمنكر في مخالفة الثقات لكن الشاذ راويه ثقة والمنكر ضعيف . السخاوي . فتح المغيث ١٩٣/١ ، ١٩٨ .

(٣٨) السيوطي . تدريب الراوي ٣٨٤/١ .

(٤٠) المصدر السابق ٣٥١/٣ .

(٤١) المصدر السابق ٣/ص ١٥٣ وما بعدها .

(٤٢) اخرجه الترمذي في السنن كتاب البر والصلة ، باب ما جاء في تعليم النسب ٢٠٠/٦ . وصححه الالباني في سلسلة الاحاديث الصحيحة ١٥٣/١ .

(٤٣) اكر العمري . بحوث في تاريخ السنة ١٦٨ ـ ١٦٩ .

(٤٤) الكتاني . الرسالة المستطرفة ص ١٤٢ وما بعدها .

(٤٥) السخاوي . فتح المغيث ٢٧٠/٣ .

(٤٦) الخطيب . تاريخ بغداد ٦/٢ .

(٤٧) اكرم العمري . بحوث في تاريخ السنة ص ٢٠٠ .

(٤٨) ابن عدي الكامل ١٦/١ .

(٤٩) السخاوي الاعلان بالتوبيخ ص ١٢١ ـ ١٣٥ .

(٥٠) السيوطي . تدريب الراوي ٢٧٨/١ .

(٥١) السخاوي . فتح المغيث ١/١٨٦ .
(٥٢) المصدر السابق ٣/١٩٩ .
(٥٣) لمعرفة المصنفات في الألقاب يحسن مراجعة كتاب السخاوي ، فتح المغيث ٣/٢٠٦ ، ٢٠٧ .
(٥٤) السخاوي . الاعلان بالتوبيخ ص ١٠٩ ، اكرم العمري . موارد الخطيب ص ١١٣ .
(٥٥) اكرم العمري . بحوث في تاريخ السنة ص ٩١ .
(٥٦) السخاوي . الاعلان بالتوبيخ ص ١١٨ .
(٥٧) المصدر السابق ١١٣ ـ ١١٨ .
(٥٨) المصدر السابق ١٦٠ .
(٥٩) المصدر السابق ١٤٦ ـ ١٤٨ .
(٦٠) المصدر السابق ١١٨ .

موقف الشيخ الغزالى من السنة النبوية

أ . د . يوسف القرضاوي
مدير مركز بحوث السنة والسيرة

القـرآن الكـريم هو المصـدر الأول لفكـر الشيخ الغـزالي الـدعـوى والاصـلاحي ، والسنـة هي المصـدر الثـاني . فهـو يعتبر السنة ضرورة لفهم القرآن ، فهي الشرح النظري ، والتطبيق العملي له ، وهو يحتفل احتفالا خاصا بالسـيرة ، باعتبارها الجانب العملي من السنة ، حيث جعل الله نبيه (الأسوة الحسنة) . وهي تمثل الإسلام مجسدا ، والقرآن حيا ، في مواقف ووقائع ، تراها الأعين ، وتلمسها الأيدي ، ويتعظ بها الخاص والعام ، وفي هذا صنف كتابه القيم (فقه السيرة) .

ولهذا وجدنا في كتبه حشدا كبيرا من الأحاديث الشريفة ، يسوقها مع آيات القرآن العزيز لتكون نورا على نور ، فيبين بها حقائق الإسلام ، ويرد بها على أباطيل خصومه ، ويصور بها عدله ورحمته ، ووقوفه مع الضعيف حتى يقوى ، ومع المظلوم حتى ينتصر ، ومع الجاهل حتى يتعلم ، ومع الجائع حتى يطعم ، ومع الخائف حتى يأمن ، ومع المستعبد حتى يتحرر .

صحيح أنـه لم يعن بتخـريج الحديث ، وتمييز الصحيح من الضعيف ، مكتفيا بعزوه إلى من أخرجه حينا ، أو غير معزو حينا ، جريا على ما اعتاده كثير من المؤلفين في الأعصر الأخيرة ، من ذكر الأحاديث معلقة غير مسندة ، بل هو ما مضى عليه المصنفـون في الفقـه وغـيره قديما ، وهو ما جعل كثيرا من أئمة الحديث يعنون بتخريج الكتب المشهورة في الفقه وغيره ، كما فعل الزيلعي في (نصب الـراية) وابن حجـر في (التلخيص) والعـراقي في تخريج أحـاديث (الاحياء) وغيرهم ، وهو حين يذكر الضعيف إنما يستأنس به فيما ثبت بالقرآن وصحيح السنة ، ولا يتخذه حجة وحده .

ومن تأمل في كتابه (فقه السيرة) ووقفاته العميقة مع الأحداث النبوية طوال مراحل حياته ﷺ من الميلاد إلى بعثته ، ثم مرحلة الدعوة والمصابرة ، ومرحلة الجهاد والمواجهة ، أو مرحلة بناء الفرد في مكة ، ومرحلة بناء المجتمع في المدينة ، وجد فيه عقل الباحث المدقق ، يتعانق مع قلب المؤمن المحب ، وروح الداعية المحلق ، الذي يحيا في السيرة ، بل تحيا فيه السيرة .

ويتجلى ذلك مرة أخرى في كتابه (فن الذكر والدعاء عند خاتم الأنبياء) الذي يلمس فيه كل من قرأه روح العاشق المتوله ، أكثر من فكر العالم الباحث .

يقول الغزالي في مقدمة كتابه ذاك :

« شغفت بسير العباد الصالحين ، وحاولت أن أقبس منها شعاعا أستضيء به .

كنت بقلبي مع موسى في مدين ، وهو يحس لذع الوحشة والحاجة ويقول : ﴿ رَبِّ إِنِّي لِمَآ أَنزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ ﴾ (القصص : ٢٤) .

وكنت مع عيسى وهو يواجه مساءلة دقيقة ويدفع عن نفسه دعوى الألوهية : ﴿ مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَآ أَمَرْتَنِي بِهِۦٓ أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ ۚ وَكُنتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَّا دُمْتُ فِيهِمْ ۖ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنتَ أَنتَ ٱلرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ ۚ وَأَنتَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴾ — (المائدة : ١١٧) .

كنت مع إبراهيم وهو بوادي مكة المجدب يسلم ابنه للقدر المرهوب ، ويسأل الله الأنيس لأهله : ﴿ رَّبَّنَآ إِنِّيٓ أَسْكَنتُ مِن ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِندَ بَيْتِكَ ٱلْمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ فَٱجْعَلْ أَفْـِٔدَةً مِّنَ ٱلنَّاسِ تَهْوِيٓ إِلَيْهِمْ وَٱرْزُقْهُم مِّنَ ٱلثَّمَرَٰتِ لَعَلَّهُمْ يَشْكُرُونَ ﴾ (إبراهيم : ٣٧) .

غير أني انبهرت وتاهت مني نفسي ، وأنا بين يدي خاتم النبيين محمد بن عبدالله ، وهو يدعو ويدعو .

لقد شعرت بأني أمام فن في الدعاء ذاهب في الطول والعرض ، لم يؤثر مثله عن المصطفين الأخيار ، على امتداد الأدهار .

ولست في مقام مفاضلة بين أحد من النبيين ، إنما حقيقة علمية رأيت اثباتها في صفحات قلائل ، مشفوعة بالدلائل التى تزدحم حولها .

وقد نقول : أعلى جبل في الأرض جبل كذا في الهند ! وما نقصد النيل من الجبال الأخرى ، إنه ذكر حقيقة .

قد نقول : ان الشمس أكبر من القمر سبعين ألف ألف مرة ، ليكن ، ذاك تقرير حقيقة . وفي هذا الكتاب سياحة محدودة في جانب شريف من جوانب السيرة ، جانب الذكر والدعاء .

ما فيه من توفيق هو محض الفضل الأعلى ، وما قد أخطىء فيه هو رشح نفسي الأمارة بالسوء . ورجائى أن يقبل ربى هذه الكلمات في ميزان الحسنات . كما أرجوه ـ تبارك اسمه ـ أن يقبل صلواتى على النبي العربي محمد ، وأن يسعدنا جميعا بشفاعته » .

زوبعة كتاب السنة بين الفقة والحديث :

أما كتابه الأخير (السنة بين أهل الفقه وأهل الحديث) الذي هاج عليه خصومات الكثيرين ، واستثار اقلاما عدة لترد عليه بقسوة وحدة ، فمنطلقه فيه الدفاع عن السنة أمام فريق (العقلانيين) . ولو أدى ذلك إلى رد بعض الأحاديث الثابتة في الصحاح إذا ناقضت منطق العقل ، أو منطق العلم ، أو منطق الدين نفسه ، حسبما يراه .

والمبدأ مقرر لدى علماء الحديث أنفسهم ، ولكن الخلاف في التطبيق . وربما أسرف الشيخ في رد بعض الأحاديث الثابتة ، وكان يمكن تأويلها وحملها على معنى مقبول . وربما قسا كذلك على بعض الفئات ، ووصفهم ببعض العبارات الخشنة والمثيرة ، وربما استعجل الحكم في بعض مسائل كانت تحتاج إلى بحث أدق ، وإلى تحقيق أوفى .

ولكن الكتاب ليس كما تصوره الحملة عليه ، كأنه كتاب ضد السنة ، ولا كما تُصوِّر مؤلفه وكأنه ينكر السنة ، فهذا ظلم بيّن للشيخ ، الذى طالما دافع عن حجية السنة المشرّفة ، وهاجم خصومها بعنف .

وانكار حديث أو حديثين أو ثلاثة ، وإن ثبتت في الصحاح ، لا يعنى بحال انكار السنة بوصفها أصلا ثانيا ، ومصدرا تاليا للقرآن . ولو صح ذلك لأخرجنا أئمة كبارا مثل أبي حنيفة ومالك من زمرة أهل السنة ، لردهما أحاديث صحاحا

في العبادات أو المعاملات لم تثبت عندهما . بل لو صح ذلك لاتهمنا أم المؤمنين عائشة رضى الله عنها ، لأنهاردت على بعض الصحابة أحاديث رووها وسمعوها بآذانهم من النبي ﷺ لأنها ـ في رأيها ـ مخالفة لما جاء في القرآن ، فاتهمتهم بأنهم لم يحسنوا أن يسمعوا ، أو يحسنوا أن يحفظوا .

وقد نخالف الصديقة بنت الصديق في فهمها وفي موقفها من تلك الأحاديث ، كما نخالف مالكا وأبا حنيفة في موقفهما كذلك . وقد نرد بالحجة على ما ذهبوا إليه ، ونبين تهافته ووهن أساسه . ولكن مسلما ذا مسكة من عقل ودين ، لا يستطيع أن يتهم عائشة ، ولا أن يتهم أبا حنيفة أو مالكا بأنه ضد السنة ، أو مارق من الدين .

وهذا هو موقفنا من الغزالى ، قد نخالفه في بعض آرائه في الكتاب ، ما قل منها أو كثر ، وقد نخطئه فيها ، فليس هو بمعصوم ، ولكنا لا نتهمه في دينه ، ولا في علمه ، ولا نهيل التراب على تاريخه الحافل ، وكفاحه المتواصل ، في نصرة الإسلام .

والواقع أن معظم ما تضمنه كتاب الشيخ ليس جديدا عن فكره ، بل هو مثبوت في مختلف كتبه ، ضم شتاته في هذا الكتاب ، مع بعض أفكار جديدة ، وكلمات شديدة ، ولهذا اثار ما أثار من ضجيج .

حديث الاحاد واثبات العقائد :

وإذا تعرضنا لما أخذ على الشيخ في جانب السنة نجده يتلخص في أمرين أساسيين :

أولهما : أنه لا يعتمد أحاديث الأحاد في إثبات العقائد .

وهذا كما بيناه في بعض كتبنا(١) ـ مؤسس على أمرين :ـ

١ ـ أن العقائد لابد أن تبنى على اليقين لا على الظن .

٢ ـ وأن أحاديث الآحاد ـ وإن صحت ـ لا تفيد اليقين ، بل لا يفيد اليقين الا المتواتر .

ونصـوص القـرآن تؤيد الأمر الأول ، فإن الله تعالى ذم المشركين بقوله : ﴿ وَمَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ ۖ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ ۖ وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا ﴾ (النجم : ٢٨) .

وأقوال جمهور علماء الأصول : أصول الدين وأصول الفقه ، وعلماء الحديث أنفسهم ـ تؤيد الأمـر الثـاني ، واستثنوا ما احتفت به القرائن ، كأن يكون في الصحيحين وتلقته الآمة بالقبول ، وسلم من المعارض ، ونازع في ذلك بعض المحدثين والحنابلة .

وهـذا التوجه في التعامل مع أحاديث الآحاد في العقائد هو الشائع لدى المـدارس والجـامعـات الـدينية الشهيرة في العالم الإسلامي ، التى تتبع منهج الأشاعرة والماتريدية في أصول الدين ، مثل الأزهر والزيتونة والقرويين وديوبند وما تفرع منها .

يقول شيخنا سدد الله خطاه :

« لقد تخرجت في الأزهر من نصف قرن ، ومكثت في الدراسة بضع عشرة سنة ، لم أعرف خلالها إلا أن حديث الآحاد يفيد الظن العلمي ، وأنه دليل على الحكم الشرعي ما لم يكن هناك دليل أقوى منه . .

والقـول بأن حديث الآحـاد يفيد اليقـين ـ كما يفيده المتـواتر ـ ضرب من المجازفة المرفوضة عقلا ونقلا .

وينقـل عن صاحب المنـار قوله : « التفرقة بين ما ثبت بنص القرآن من الأحكـام ، وما ثبت بروايات الأحاد ، واقتبسه الفقهاء : ضرورية ، فإن من يجحد ما جاء في القرآن الكريم يحكم بكفره ، ومن يجحد غيره ينظر في عذره ! فما من أمـام مجتهـد إلا وقـد قال أقوالا مخالفة لبعض الأحاديث الصحيحة ، لأسباب يعذر بها ، وتبعه الناس على ذلك . . ولا يعد أحد ذلك عليهم خروجا من الدين . . »[٢] .

محققو الحنابلة في صف الغزالى :

وقد وجدت الحنابلة مختلفين في هذه القضية ، نظرا لاختلاف ما روى عن الإمام احمد بشأنها ، وتبين لي أن معظم الأصوليين المحققين في المذهب يميلون إلى أن حديث الأحاد ـ أو خبر الواحد ـ لا يفيد اليقين ، وبتعبير آخر : لا يقتضي العلم . ذكر ذلك القاضى أبو يعلى في (العدة) وأبو الخطاب في (التمهيد) وابن قدامة في (الروضة) وآل تيمية في (المسوَّدة) .

يقول العلامة أبو الخطاب :

خبر الواحد لا يقتضى العلم ، قال (الإمام أحمد) في رواية الأثرم : إذا جاء الحديث عن النبي ـ ﷺ ـ بإسناد صحيح فيه حكم ، أو فرض عملت به ، ودنت الله تعالى به ، ولا أشهد أن النبي ـ ﷺ ـ قال ذلك . فقد نص على أنه لا يقطع به ، وبه قال جمهور العلماء[٣] .

وروى عنه حنبل : أنه قال في أحاديث الرؤية : نعلم أنها حق نقطع على العلم بها[٤]، وبه قال جماعة من أصحابنا ، وأصحاب الحديث[٥]، وأهل الظاهر[٦] .

وجـه الأول : أن خبر الواحد لو اقتضى العلم لاقتضاه كل خبر واحد ، سواء كان الراوي ثقة أو غير ثقة ، ألا ترى أن خبر التواتر أوجب العلم ، لا فرق بين أن يرويه عدول أو فساق ، ولوجب أن يقع العلم بخبر كل من يشهد على إنسان بمال أو كل من يدعى النبوة ، ولم يقل هذا أحد ، ولأنه لو أوجب خبر الواحد العلم لجاز أن يعارض التواتر ، وينسخ به القرآن ، ولا يجوز ذلك ، ولأن الواحد منا يسمع خبر الواحد ، فلا يوجب له العلم ، حتى إن منها مالا يوجب سماعه غلبه الظن ، ولأنه يجوز عليه الكذب والسهو والغلط ، فلا يجوز أن يقع به العلم ، وعكسه التواتر .

احتج الأولو ن : بقوله تعالى : ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ﴾ (الاسراء ٣٦)، وقوله : ﴿ وَأَن تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ (الاعراف : ٣٢) ، ثم أمرنا بالعمل بخبر الواحد ، فثبت أن ذلك يوجب لنا العلم .

الجواب : أن التعبد بخبر الواحد لا يقتضي القول على الله سبحانه بما لا نعلم ، لأنه قد قام عندنا الدليل القاطع على وجوب العمل بخبر الواحد ، وإذا عملنا به ، وقلنا قد تعبدنا بذلك ، فقد قلنا على الله ما نعلم ، وقفينا ما لنا به علم ، ولأن العمل لا يقف على العلم ، وإنما يجب بغلبة الظن ، كما يجب على الحاكم أن يحكم بالشاهدين ، والعامي أن يعمل بقول المفتي ، وكما يعمل بالقياس(٧) .

وفي (المسوَّدة) نقرأ هذه المسألة : خبر الواحد يوجب العمل ، وغلبة الظن دون القطع ، في قول الجمهور ، وارتضى الجوينى من العبارة أن يقال : لا يفيد (العلم) ولكن يجب العمـل عنـده ، لا به ، بل بالأدلة القطعية على وجوب العمل بمقتضاه ، ثم قال : هذه مناقشة في اللفظ ، ونقل عن أحمد ما يدل على أنه قد يفيد القطع إذا صح . واختاره جماعة من أصحابنا .

قال والد شيخنا : ونصره القاضى في الكفاية ، وقال شيخنا (شيخ الإسلام ابن تيمية) وهو الذى ذكره ابن أبي موسى في الإرشاد ، وتأول القاضى كلامه على أن القطع قد يحصل استدلالا بأمور انضمت إليه : من تلقى الأمة له بالقبول ، أو دعوى المخبر عن النبي ﷺ أنه سمعه منه في حضرته فيسكت ولا ينكر عليه ، أو دعواه على جماعة حاضرين السماع معه فلا ينكرون ، ونحو ذلك ، وحصر ذلك بأقسام أربعة هو وأبو الطيب جميعا ، ومن أطلق القول بأنه يفيد العلم فسره بعضهم بأنه العلم المقطوع به ، وسلم القاضى العلم الظاهر .

وقال النظام إبراهيم : خبر الواحد يجوز أن يفيد العلم الضروري إذا قارنته أمارة .

وكذلك قال بعض أهل الحديث : منه ما يوجب العلم كرواية مالك عن نافـع عن ابن عمـر ، ومـا أشبهه . وأثبت أبو إسحاق الإسفرائينى فيما ذكره الجوينى قسما بين المتواتر والآحاد سماه « المستفيض » وزعم أنه يفيد العلم نظرا ، والمتواتر يفيد العلم ضرورة ، وأنكر عليه الجويني ذلك . وحكى عن الأستاذ أبي بكر : أن الخبر الذي تلقته الأمة بالقبول محكوم بصدقه ، وأنه في بعض مصنفاته(٨) .

وذكر شيخ الإسلام فصلا يتعلق بمسألة خبر الواحد المقبول في الشرع هل يفيد العلم ؟ فإن أحدا من العقلاء لم يقل إن خبر كل واحد يفيد العلم ، وبحث كثير من الناس إنما هو في رد هذا القول .

قال ابن عبد البر : اختلف أصحابنا وغيرهم في خبر الواحد العدل : هل يوجب العلم والعمل جميعا أم يوجب العمل دون العلم ؟ قال : والذي عليه أكثر أهل الحذق منهم أنه يوجب العمل دون العلم ، وهو قول الشافعي وجمهور أهل الفقه والنظر ، ولا يوجب العلم عندهم إلا ما شهد به وقطع العذر ، لمجيئه مجيئا لا اختلاف فيه ، قال : وقال قوم كثير من أهل الأثر وبعض أهل النظر : إنه يوجب العلم والعمل جميعا منهم الحسين الكرابيسي .

قلت : وحكاه الباجى عن داود بن خويز منداد وهو اختيار ابن حزم .

قال ابن عبدالبر : الذي نقول به أنه يوجب العمل دون العلم كشهادة الشاهدين والأربعة سواء ، قال : وعلى ذلك أكثر أهل الفقه والنظر والأثر[٩] .

وبهذا تبين لنا أن موقف الشيخ الغزالي هنا هو موقف أكثر أهل الفقه والنظر ولأثر جميعاً .

رد بعض الاحاديث الصحاح :

والأمر الثاني الذي أخذ على الشيخ ، وكتب فيه الكاتبون ، وردده المرددون ، وشنع به المشنعون ، هو رده لبعض الأحاديث الصحيحة من أحاديث الآحاد .

وما رده الشيخ من هذا النوع ردا صريحا ليس بكثير ، إنما هي أحاديث قليلة جدا ومحدودة ، وهو لم يردها لهوى في نفسه ، ولا لوهن في دينة ، ولا لتنكر للسنة ، ولا لتنقص للوحي ، بل حرصا على الدين نفسه أن يجد العلمانيون واللادينيون فيه ثُغرة ينفذون منها للطعن فيه ، والتشكيك في قضاياه ، وتوهين أصوله ، فرده لتلك الأحاديث القليلة إنما هو دفاع عن الدين في مواجهة خصومه واعدائه الكائدين له والمتربصين به .

وهذه الأحاديث التى ردها الشيخ لا يتوقف عليها أي أمر من أمور الدين ، فلو مات المسلم ولقي ربه دون أن يقرأها أو يعرف عنها شيئا ما نقص من ايمانه ذرة . مثل حديث لطم موسى عليه السلام لعين ملك الموت حتى فقأها ! وحديث « لولا بنو اسرائيل لم يخنز اللحم (أى لم يفسد) ولولا حواء لم تخن أنثى زوجها » !! . . . الخ . .

ان العالم لا يضره في دينه رده لبعض الاحاديث التي لم تثبت عنده ، فما من امام من أئمة المسلمين إلا رد أحاديث صحت عند غيره ، ولم تصح عنده ، والبخاري يشترط لقبول الحديث شروطا لا يشترطها غيره من ائمة الحديث ، حتى تلميذه مسلم في صحيحه ، والإمام على بن المديني أشد من البخاري في شروطه .

والائمة اشترطوا لصحة الحديث : ألا يكون في سنده ولا متنه شذوذ ولا علة تقدح في صحته .

وقالوا : إذا رأيت الحديث يخالف العقول ، أو يباين النقول ، أو يناقض الأصول ، فاعلم أنه غير مقبول .

فالمبدأ مسلّم به ، والخلاف إنما هو في التطبيق ، وربما قبلوا أشياء لم يروها مخالفة للعقول ، أو مناقضة للأصول ، في عصرهم ، ولكنا تبينا من الأمور ما لم يتبين لهم ، وقد انكشف لنا من العلم ما لم ينكشف غطاؤه لهم ، فهنا يختلف موقفنا عن موقفهم ، لاختلاف المعلومات لا لاختلاف المنهج .

أجل ، لم ينكر الشيخ الغزالى دقة الشروط التى وضعها علماء الحديث الكبار ، لتمييز الصحيح والحسن والضعيف ، بل قال بصريح العبارة : إنى انزل وينزل غيرى عندها ! فهى شروط جامعة مانعة ، لو نظر فيها رجل مادى لارتضاها في ضبط الأخبار وتأصيلها .

قال : وما حدث : أن تساهلا وقع في تطبيق هذه الشروط .

فإن حديث الثقات إذا ورد مخالفا لمن هم أوثق وصف بالشذوذ ، وإن كان سنده صحيحا .

كيف تقع هذه المخالفة ؟ ان الراوى بشر قد يخطىء الفهم ، أو يغلبه النسيان ، وهنا تجىء المقابلة بين حديث وحديث ، وسند وسند ، ومع التحرى والاستقصاء يظهر الحق .

« وقد تجىء المقابلة بين الدلالات المأخوذة من آية قرآنية ، وبين الخبر المروى عن طريق الآحاد . ومن غرائب ذلك أن أبا حنيفة يبيح أن تباشر المرأة عقد زواجها بنفسها ويرد ما روى بالمنع ، لأن الله يقول : ﴿ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِيٓ أَنفُسِهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ﴾ (البقرة ٢٣٤) .

ويقول تعالى : ﴿ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ ﴾ (البقرة : ٢٣٠) .

« فنسب العقد اليها ، وهذا الاسناد حقيقى ولا داعى للقول بالمجاز . . الخ . . وأغلب الفقهاء يرفض هذا المذهب لضعف الاستنتاج وان ايده كثيرون . والذي نلفت النظر إليه أن أحدا لا يرد حديثا بالهوى أو لأنه لم يعجبه(١٠) ، فذلك مسلك كما قلنا أقرب إلى الكفر منه إلى الإيمان .

« ونتأمل في مسلك إمام فقيه محدث ، هو مالك بن أنس رضى الله عنه ، يرى مالك أن المدينة المنورة على عهده ورثت علم الصحابة والتابعين ، وهم القرون المفضلة فى هذه الأمة ، وأن ما اجمع عليه أهل المدينة هو الصورة الدقيقة لسنة الرسول ﷺ ، فإذا جاء حديث مخالف لما عليه العمل عند أهل المدينة تجهم له مالك ، وتوقف في قبوله .

«إنه وان رواه الثقة فقد خالف الثقات ، أى أنه وفق مصطلح أهل هذا الفن شاذ ، ومن ثم رفض مالك النافلة قبل المغرب ، ورفض تحية المسجد والإمام يخطب مع ورود أحاديث تجيز ذلك ، بل تستحبه . . ان موقف مالك من هذه المرويات كموقف عمر بن الخطاب من حديث فاطمة بنت قيس في سكنى ونفقة المطلقة ثلاثا ، فقد رد الحديث ـ على صحته ـ قائلا : لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا لحديث امرأة لا ندرى حفظت أو نسيت ! انه لا يرد السنة وحاشا له ذلك ، إنه ينكر أن هذا الحديث سنة .

قال الشيخ عبدالله كنون كبير علماء المغرب ـ وهو مالكى المذهب ـ :

« نلمح إلى رأينا في تقديم مالك لعمل أهل المدينة على الخبر الصحيح الذى يروى عن طريق الآحاد ، فانا نرى أنه ذهاب منه إلى وجوب النظر في متن الحديث ، كما ننظر إلى السند . ان متن الحديث إذا وجد له معارض من الأصول والحقائق الثابتة المسلمة ، وكان من رواية الآحاد ـ أى لم يكن متواترا ، فيعلم بالضرورة أنه من الدين ـ فإنه يمكن وضعه موضع البحث ، ويتوقف العمل به حتى يبت فيه أهل العلم » .

قال : « مما يستأنس به لهذا ما روى عن ابن المعذل أنه قال :

سمعت انسانا سأل ابن الماجشون : لم رويتم الحديث ثم تركتموه ؟ فقال : ليعلم أنّا على علم تركناه » .

وهذا القول يرد على من زعم أن الإمام مالكا ترك العمل بالحديث لأنه لم يبلغه ، لا ، إنه بلغه ، ولكن ثقته برجحان ما عنده يأباه .

ان الآحاد لا ترد الاجماع أو شبه الاجماع ، وهو يرى أن ما خالف اجماع اهل المدينة مرفوض .

ويرى أبو حنيفة أن حديث الآحاد يفيد الظن الراجح ، فكل دلالة أقوى ترجح عليه كظاهر القرآن ، والقياس القطعى »[11] .

ولقد تعرض ابن تيمية في (المسودة) لقضية من يرد الحديث الصحيح وهل يكفر به ؟ فقال : وقد اختلف العلماء في تكفير من يجحد ما ثبت بخبر الواحد العدل ، وذكر ابن حامد في أصوله عن أصحابنا في ذلك وجهين ، والتكفير منقول عن إسحاق بن راهوية .

وبعد بحث ومناقشة في المسألة قال شيخ الإسلام :

« ولهذا كان الصواب أن من رد الخير الصحيح ـ كما كانت ترده الصحابة ـ اعتقادا لغلط الناقل أو كذبه ، لاعتقاد الرادّ أن الدليل قد دل على أن الرسول لا يقول هذا ، فإن هذا لا يكفر ولا يفسق ، وإن لم يكن اعتقاده مطابقا ، فقد رد من الصحابة غير واحد من الأخبار التي هي صحيحة عند أهل الحديث[12] .

الغزالي مدافعا عن السنة

وما يؤسف له أن كثيرا من الناس يجهل الموقف المبدئي للشيخ الغزالي من السنة ، وهو موقف الالتزام الكامل بها ، والمحاماة عنها ، والاشتباك مع خصومها ، بقلمه البليغ ، وبيانه الدفاق .

ولقد شدد النكير في أكثر من كتاب له على الذين يزعمون الاستغناء بالسنة عن القرآن مسفها رأيهم ، ومضللا اتجاههم . كما حمل في الوقت نفسه على الذين يخوضون في السنة ، ويتحدثون عنها ، دون أن يعايشوا القرآن ويضربوا في معرفته بسهم وافر .

منزلة السنة من القرآن:

وقد تعرض لذلك مبكرا في كتابه (فقه السيرة) مبينا (منزلة السنة من الكتاب) فقال : «(والقرآن هو قانون الاسلام ، والسنة هى تطبيقه ، والمسلم مكلف باحترام هذا التطبيق تكليفه باحترام القانون نفسه ، وقد أعطى الله نبيه حق الاتباع فيما يأمر به وينهى عنه ، لأنه ـ فى ذلك ـ لا يصدر عن نفسه بل عن توجيه ربه ، فطاعته هي طاعة لله ، وليست خضوعا أعمى لواحد من الناس .

قال الله عز وجل : ﴿ مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ وَمَن تَوَلَّىٰ فَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا ﴾ (النساء : ٨٠) .

وقال : ﴿ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ (النحل : ٤٤) وقال : وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ » (الحشر : ٧) . .

ان السير في ركاب المرسلين هو الخير كله ، ومن ثم كانت سنة محمد عليه الصلاة والسلام مصدرا لشريعته مع الكتاب الذي شرفه الله به ، وجمهور المسلمين على هذا الفهم .

الا أن السنن المأثورة عرض لها ما يوجب اليقظة في تلقيها ، فليس كل ما ينسب إلى الرسول عليه الصلاة والسلام سنة تقبل ، ولا كل ما صحت نسبته صح فهمه ، أو وضع موضعه . .

والمسلمون لم يؤذوا من الأحاديث الموضوعة قدر ما أوذوا من الأحاديث التى اسيء فهمها واضطربت أوضاعها . حتى جاء أخيرا من ينظر إلى السنن جمعاء نظرة ريبة واتهام ، ويتمنى لو تخلص المسلمون منها . .

وهذا خطأ من ناحيتين :

اهمال الحقيقة التاريخية أولا ، فإن الدنيا لم تعرف بشرا أحصيت أثاره ، ونقدت بحذر ، ومحصت بدقة ، كما حدث ذلك في آثار محمد بن عبدالله ، فكيف ترمى بعد ذلك في مطارح الاهمال !

والناحية الأخرى : أن في السنة كنوزا من الحكمة العالية لو نسب بعضها إلى أحد من الناس لكان من العظماء المصلحين ، فلماذا تضيع على صاحبها ويحرم الناس خيرها ؟

عندما درسنا تراث محمد عليه الصلاة والسلام في « الأخلاق »[١٣] وذاكرنا احاديثه التى تربو علي الألوف في شتى الفضائل خيل الينا : لو أن جيشا من علماء النفس والتربية اجتمع ليسوق للعالم مثل هذا الأدب لعجز ، والأخلاق شعبة واحدة من رسالة محمد عليه الصلاة والسلام الضخمة . انتهى[١٤].

اضاعة السنة اضاعة للدين كله :

وفي كتابه (دستور الوحدة الثقافية للمسلمين) يقول :

« تواجه السنة النبوية هجوما شديدا في هذه الأيام ، وهو هجوم خال من العلم ومن الانصاف ، وقد تألفت بعض جماعات شاذة تدعى الاكتفاء بالقرآن وحده .

ولو تم لهذه الجماعات ما تريد لأضاعت القرآن والسنة جميعا ، فان القضاء على السنة ذريعة للقضاء على الدين كله . ان محاربة السنة لو قامت على أسس لوجب ألا يدرس التاريخ في بلد ما .

لماذا يقبل التاريخ على أنه علم وتهتم كل أمة به ، مع أن طرق الاثبات فيه مساوية أو أقل من طرق الاثبات في الحديث النبوي ؟

وأمر آخر نحب أن نثيره : لماذا تدرس سير العظماء وكلماتهم وتعرض للتأسي والاعجاب ، ويحرم من ذلك الحق رسل الله ، وفي صدارتهم سيد أولئك الرسل مروءة وشرفا ، وبيانا وأدبا ، وجهادا واخلاصا ؟

ان الله في كتابه أحصى أسماء ثمانية عشر نبيا من الهداة الأوائل ثم قال للهادى الخاتم : ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْۗ قُل لَّآ أَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًاۖ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرَىٰ لِلْعَٰلَمِينَ﴾ (الانعام ٩٠).

فإذا برز للانسانية انسان كامل التقت في سيرته شمائل النبوات كلها ، وتفجرت الحكمة على لسانه كلمات جوامع ، واستطاع ـ وهو الفرد المستوحش ـ أن يحشد من القوة ما يقمع كبرياء الجبابرة ، ويكسر قيود الشعوب ، ويوطىء الاكناف للحق المطارد .. إذا يسر الله للانسانية هذا الإنسان العابد المجاهد الناصح المربى ، جاء من يقول: لا نأخذ منه ولا نسمع له ، ثم يستطرد مخفيا غشه : حسبنا كتاب الله ! وهل السنة الا امتداد لسناه ، وتفسير لمعناه ، وتحقيق لأهدافه ووصاياه ؟[١٥] .

علاقة السنة بالقران :

وأبرز كتاب تناول فيه الغزالي صلة السنة بالقرآن ، بتوضيح وتفصيل وتأصيل ، هو كتاب (ليس من الاسلام) ولا بأس أن أنقل هنا بعض الفقرات منه ـ وان طالت ـ لبيان الموقف الحقيقى للشيخ من السنة ، ولننصفه من خصومه ، الذين غلا بعضهم ، بل فجر في خصومته له ، سامحهم الله .

القران ثم السنة

يقول الغزالى تحت هذا العنوان :

« المصدر الأول لتعليم الاسلام هو القرآن الكريم وهو من المصادر الأخرى بمنزلة الجذع من فروع الشجرة وثمارها .

وفي الحديث : « فضل كلام الله على سائر الكلام كفضل الله على خلقه » .

وأنت ترى في الأنظمة العامة التى تحكم الجماعات دساتير أصيلة . ثم قوانين ادارية وجنائية وشخصية وتجارية .

ثم لوائح وقرارات ومذكرات تفسيرية . . . الخ .

والمفروض في الدساتير أنها مجمع القواعد الخطيرة في الحكم والتشريع والتنفيذ ، وأنها تضم أمهات المسائل التى ينبغى النص عليها ولا تترك للتقديرات المختلفة .

وأن ما عداها يرتكز عليها ويستمد حرمته منها .

ولذلك لا يمكن أن يحتوى على ما يخالفها نصا أو روحا .

فإذا وجد هذا المخالف الغى من تلقاء نفسه .

كذلك كتاب الله ، هو قطب الاسلام ، ومنبع شرائعه ، والدستور الذى يقتعد الصدارة فيما يضم من توجيه وأدب ، ووصايا وأحكام .

وقد تضمن أصول الإسلام . ومنه تؤخذ الصور العامة لما يرضاه الله لعباده فى شئون حياتهم ومناحى تفكيرهم ، ومعالم سلوكهم . والمسلمون للأسف لايقدرون الكتاب العزيز حق قدره ، ولا يعلقون بصائرهم وأبصارهم بمعانيه وأهدافه كما ينبغى .

ودعك من تجويد التلاوة كما يفعل أصحاب الأصوات ، ومن التأثر الموقوت الذى تلمح مظاهرة على بعض الأجسام ، فإن هذا وذاك لا يدلان على شىء ذى بال . .

إن القرآن هو الهداية الأولى للناس ، الهداية التى صدرت عن الله محصية قواعد الحق وضمانات النجاة ، فآيات هذا القرآن تحتوى على معالم الصراط المستقيم ، مثلما تحتوى آفاق الكون على أسرار العلم وقواه المذخورة للخلق . .

ولو عقل البشر لوقفوا بإزاء كل سورة ، بل كل حرف ، يستنبئونه اليقين ، ويتعرفون منه كيف يوثقون صلاتهم برب العالمين . .

إن كلام الله فوق كل كلام .

واستقبالـه بمشـاعر الحفاوة والجد والاستقصاء أمر واجب ، أو هو - في الحقيقة - أعود شيء بالنفع على الناس .

وكلما زاد الارتباط به وثقاً زاد رسوخ القدم على طريق الخير والبر . .

والعجب لأقوام يقدمون على كلام الله وأحكامه كلاماً آخر وأحكاماً أخرى .

﴿ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۚ لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ ۗ وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ ٱللَّهِ حَدِيثًا ﴾ (النساء : ٨٧)

إن مقتضى الإيمان بالله هو إدمـان التـأمل في كتابه التماساً للنفع المحقق واقتطافاً للثمار الطيبة في العاجلة والآجلة معا .

والمؤمن بالقـرآن الكريم يستحيل أن يرجح على دلالته ، أو أن يشرك مع توجيهه هديا . ذلك أن القرآن يعلو ولا يُعلى عليه ، وأنه يحكم على سائر الأدلة الأخرى ، ولا يحكم شيء منها عليه .

ويستحيل ـ بداهـة ـ أن يكون في مصادر التشريع الأخرى ما يعارضه أو يسير في مجرى يغاير اتجاهه .

ولـو وجـد شيء من ذلـك . . فهـو دخيل على دين الله ، وطبيعة السنة والقياس والاستصـلاح ، ومـا شابـه ذلك . . طبيعة الفروع مع الأصل ، أو الأعضاء من الرأس .

إن الرسول ﷺ يبلغ عن الله ويوضح مراده ، ويكمل الأحكام فى الصور الجزئية الكثيرة التى ليس من شأن الدستور العام أن يتعرض لها .

فالقرآن مثلاً عرض للبيع ـ وهو أشيع المعاملات ـ فذكر من أحكامة ما لا يتجاوز أصابع اليد عدا .

أما السنة ففيها بضع مئات من الأحاديث التى تفصل وتشعب . . .

وللسنـة ـ عدا هذا النطاق التشريعى ـ ميدان أوسع ، وينبغى أن نطيل التأمل فيه .

هَبْ هيئة ما طلعت على الناس بمنهاج مبين فى كتاب محدود ، وأرادت أن تكافح لتعميمه وسياسة المجتمع به ، ماذا تفعل ؟ إنها قد تصدر صحيفة لتكون لسان حالها ، وتكرس فيها جهوداً كبيرة لنشر آرائها واجتذاب الجمهور إليها .

هذا اللسان الناطق باسم الهيئة ، والمعبر الرسمى عن وجهة نظرها ، له مكانته التى لا ريب فيها .

وما يذيعه بين الحين والحين تؤخذ الهيئة به ويعد بياناً دقيقا عن موقفها .

ووظيفة الصحيفة الرسمية لهيئة ما ، أنها تصور حكمها على الحوادث المتجددة وتنتهز المناسبات الحكيمة لتزكية برامجها ، والإشادة بما حوت من إصلاح .

وهى تلون ـ حسب الأيام والاشخاص ـ ما تعرضه من مبادىء .

فقد تقول للطلاب كلاما غير الذى تقوله للعمال ، وتحدث الأجانب بما لا تحدث به المواطنين .

وقد يفهم البعض منهاج الهيئة على أنحاء خاطئة ، فتفيض هى في شرح المقصود منه ، وترد الأوهام عما قامت للدفاع عنه .

وهذا التغيير والتفسير يتبع تغير الأحوال والأقوام وما تقتضيه الملابسات المختلفة من توجيهات مناسبة . .

ولا موضع ألبتة بأن هناك تعارضاً أو تفاوتاً بين منهاج الهيئة وما تنشره صحيفتها الرسمية .

ذلك ـ على ضرب من التجوز ـ عمل السُنة مع الكتاب .

ولقد ظل رسول الله ﷺ يتحدث ثلاثة وعشرين عاماً ، ويسوس الأمة بسيرته فيها ، بروزه على سواء للأصدقاء والخصوم ، وعمله الدائب لهداية الناس لا يخفى منه شيء .

وليس المهم أن نعرف ما حدث به حسب ، ولكن المهم أن نعرف كيف ومتى ، ومن حدث ؟؟ .

وإن هذه الظروف تعين إعانة حاسمة ، على فقه السنة فقها صحيحا .

أمثلة لقاعدة :

« عن ابن عباس رضى الله عنهما قال : قال رجل : يارسول الله ، أي العمل أحب إلى الله ؟ قال : « الحال المرتحل » ! قال : وما الحال المرتحل ؟ قال : « الذى يضرب من أول القرآن إلى آخره كلما حلّ ارتحل » .

ـ وعن عبدالله بن مسعود رضى الله عنه قال : سألت النبي ﷺ : أى العمل أحب إلى الله ؟ قال : « الصلاة على وقتها » . قلت : ثم أى ؟ قال : « بر الوالدين » قلت : ثم أى ؟ قال : « الجهاد في سبيل الله » .

قال ابن مسعود : حدثنى بهن ، ولو استزدته لزادنى . .

ـ وعن أبي هريرة أن أبا ذر رضى الله عنه سأل رسول الله ﷺ : أى العمل أفضل ؟ قال « إيمان بالله ورسوله » قيل : ثم ماذا ؟ قال : « جهاد فى سبيل الله » ، قيل : ثم ماذا ؟ قال : « حج مبرور » .

ـ وعن أبى موسى الأشعرى : قالوا : يارسول الله ، أي الإسلام أفضل؟ قال ؛ « من سلم المسلمون من لسانه ويده » .

ـ وعن عبدالله بن عمر أن رجلاً سأل رسول الله ﷺ : أي الإسلام خير؟ قال : « تُطعم الطعام وتقرأ السلام على من عرفت ومن لم تعرف » .

هذه إجابات شتى لسؤال واحد فما معنى هذا ؟

معنى هذا أن حديث رسول الله ﷺ قد يكون متجهاً إلى رعاية أحوال المخاطبين ، فيبرز من العبادات والآداب ما يراه أليق بحياتهم ، وما يراهم أمس إليه حاجة . ويسكت عن غيره ، لا تهويناً من شأنه ، فقد يسكت عن أركان عظيمة القدر في الدين جاءت ببيانها آيات القرآن أو سنن أخرى .

والذى يُستفاد من هذه الإجابات أنه لا يجوز أخذ حديث ما على أنه الإيمان كله .

كما أنه لا تجوز الغفلة عن الملابسات التى سيق فيها الحديث فإنها تلقى ضوءاً كاشفاً على المراد منه .

وكما راعت السُنن أحوال المخاطبين ، قد تراعى الأحوال العامة للجماعة . فعند كلب الكفار وضراوتهم على بلادنا ، يكون الجهاد أفضل من الحج .

وعند اشتداد الأزمات وكثرة البائسين ، تكون الصدقة أفضل من الصلاة .

وعندما يظهر قصور أمتنا في ميدان الاحتراف والتصنيع ، يكون الاشتغال بالكيمياء والحديد أحب إلى الله من حراثة الأرض ورعاية الغنم . .

إن فهم القرآن لا يتم إلا بمعرفة السُنة ، وفهم السُنَّة لا يصح إلا بمعرفة المناسبات الحكيمة التى سيق من أجلها التوجيه النبوي .

وإذا لم تكن لدينا إحاطة شاملة بالأزمنة والأمكنة والوقائع التى أرسلت فيها هذه الأحاديث ، فقد تكون في الإحاطة بجملة السُنَن عوض يسد هذا النقص .

فإنـك أمام كثرة المرويات وتعدد معانيها لا ترى بُدا من تنسيقها وترتيبها ووضع كل حديث بإزاء ما يوافقه من أحوال .

ولقد بلغنى أن هناك مؤلفات في «أسباب الحديث »[١٦] طبعت في الشام على غرار « أسباب النزول » التى امتلأت بها كتب التفسير ، ونحن نأسف لبُعد هذه المؤلفات عن متناولنا . فإن إشاعتها ضرورة لخدمة السُنة وصد الهاجمين عليها . .

وهذا الذى ذكرناه في فهم السُنة وصلتها بالكتاب ، لم نأت بجديد فيه . . إنما هو علم الأئمة الأولين ، وإدراكهم الصحيح لحقائق هذا الدين » .

وظيفة السنة :

« لقد كنت عندما أحب الاستشهاد بالكتاب والسنة في موضوع ما . . ألاحظ هذه الحقيقة ، وأجد طائفة كبيرة من الأحاديث تطابق فى معانيها وأهدافها ما تضمن القرآن الكريم من معان وأهداف ، وأن هذه الاحاديث قد تقرر المعنى نفسه ، الذي احتوته الآية ، أو تقرر معنى آخر ، يدور فى فلكه وينتظم معه فى اتجاه واحد ، وإن بدا للعين المجردة أن الصلة بينهما بعيدة .

فمن القبيل الأول ـ مثلاً ـ يقول الرسول ﷺ : « اللهم لا مانع لما أعطيت ولا معطى لما منعت » .

فإن هذا المعنى لا يخرج عن قول الله عز وجل : ﴿ مَّا يَفْتَحِ ٱللَّهُ لِلنَّاسِ مِن رَّحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا ۖ وَمَا يُمْسِكْ فَلَا مُرْسِلَ لَهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦ ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴾ (فاطر : ٢) .

وسرد الأمثلة التي من هذا النحو يطول .

ومن القبيل الثانى ـ مثلا ـ أن الرسول ﷺ « نهى أن يشرب في آنية الذهب والفضة وأن يؤكل فيها ، ونهى عن لبس الحرير وأن يجلس عليه » .

فإن هذا الحكم الذي جاءت به السنة مشتق من تحريم القرآن للترف واعتباره المترفين أعداء كل إصلاح ، وخصوم كل نبوة وعوامل للهدم فى كل أمة : ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَا فِى قَرْيَةٍ مِّن نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَآ إِنَّا بِمَآ أُرْسِلْتُم بِهِۦ كَـٰفِرُونَ ﴾ (سبأ : ٣٤) .

والنهى عن اتخاذ القبور مساجد ـ وقد جاءت به السُنة ـ هو في الحقيقة حماية حاسمة للتوحيد الذى ضل عنه النصارى بما اتخذوا من معابد على قديسيهم حتى احتج مشركو مكة بذلك وهم يعارضون الرسول ﷺ : ﴿ مَا سَمِعْنَا بِهَـٰذَا فِى ٱلْمِلَّةِ ٱلْـَٔاخِرَةِ إِنْ هَـٰذَآ إِلَّا ٱخْتِلَـٰقٌ ﴾ (ص : ٧) .

والسُنة التى تكون بهذه المثابة في تقرير غايات القرآن المرسومة أو المفهومة . أو التى تفصل مجمله وتوضح مشكله . . تأخذ قسطاً كبيرا من عناية المسلمين ، ومنزلتها من أدلة الأحكام الشرعية معروفة . .

وهناك سُنن أخرى تخصص أحكاماً عامة في القرآن .

ففى قوله تعالى : ﴿ يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَـٰدِكُمْ ۖ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ . . ﴾ (النساء : ١١) .

بينت السُنة أن الابن القاتل لا حظ له في ميراث .

وفي قوله تعالى : ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ . . . ﴾ (المائدة : ٣) .

بينت السنة أن هناك مباحين في كل من هذه المحرمات : « أحلت لنا ميتتان ودمان : السمك والجراد ، والكبد والطحال » .

وفى قوله عز وجل : ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا ﴾ (المائدة : ٣٨) .

بينت السنة أن ليس كل سارق يقطع . إذ لا قطع فيها دون النصاب المقرر ، ولا قطع على جائع ينشد طعامه ، ولا على مغصوب يسترد ما أخذ منه . .

فإذا ثبت القطع ، ففى اليمين ، وعند الرسغ ، كما بينت السنة . .

وقد جاءت السنة بأحكام يسرت بعض العزائم التى أمر الكتاب العزيز بها . فالقرآن مثلاً يأمر بغسل القدمين ويعد ذلك ركناً في الوضوء . . وتنظيف الرجلين أمر لابد منه في صحة الصلاة .

وقد بين رسول الله ﷺ أن الرجل إذا أدخل قدميه طاهرتين في خفيه أو جوربيه ، فليس بضرورى أن يعيد غسلهما كلما أراد الوضوء .

وبحسبه أن يمسح على ظاهرهما ـ فوق الحذاء أو الجورب ـ إشارة إلى الركن الذى لحقته الرخصة .

وهذا الذي صنعه الرسول ﷺ وأمر به ليس هوى جنح إليه : ﴿ مَاضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَاغَوَىٰ ، وَمَايَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ﴾ (النجم : ٢-٣) .

إنما هو إرشاد الله له ، وهو عمل يتسق مع قاعدة الإسلام الأولى في السماحة والتيسير،وليس فيه أي تناقض مع تعاليم القرآن .

ونستطيع أن نقول : إنه ليس هناك سنة تعارض حكماً قرآنيا ما ، بل إنه من المستحيل أن يوجد حديث يعارض أحكام القرآن الخاصة ، أو قواعده العامة .

ثم إن الحديث الواحد لا نأخذه على حدة عند الاستدلال ، بل يجب أن نأخذ كافة الأحاديث التى وردت في موضوع واحد ثم نلحقها بما يؤيدها ويتصل بها من الكتاب الكريم ، ولن نعدم هذه الصلة . أ هـ .

لقد اطلت النقل هنا قصدا لأبين موقف الشيخ الغزالي المبدئي والأساسي من السنة ، وهو موقف العالم المسلم المتشبث بها ، الغيور عليها ، المدافع عنها ، المهاجم لأعدائها ، الحريص على حسن فهمها . أما الخلاف مع الشيخ فهو في التفصيلات والأمثلة التطبيقية ، وهذه لا ينبغى أن تعكر صفاء المبدأ المسلم ، والقاعدة المقررة .

السنة حق :

ويزيد ذلك الشيخ ايضاحا فيقول تحت هذا العنوان (السنة حق) :

« إذا صح أن رسول الله ﷺ أمر بشيء أو نهى عن شيء ، فإن طاعته فيه واجبة ، وهي من طاعة الله .

وما يجوز لمؤمن أن يستبيح لنفسه التجاوز عن أمر للرسول فيه حكم : (مَن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ) (النساء : ٨٠) .

(وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم ، ومن يعص الله ورسوله فقد ضل ضلالا مبينا) (الأحزاب : ٣٦) .

والمسلمون متفقون على اتباع السنة بوصفها المصدر الثانى للإسلام بعد القرآن الكريم . لكن السنن الواردة تتفاوت ثبوتا ودلالة تفاوتا لا محل هنا لذكره .

وقد وضعت لضبط ذلك مقاييس عقلية جيدة ، يرجع إليها في مظانها من شاء . .

وللناقد البصير ، أن يتكلم في حديث ما من ناحيتى متنه وسنده ، وأن يرده لأسباب علمية يبديها .

والمجال الفنى لهذا الموضوع رحب ممهد ، خاضه العلماء الأقدمون وتركوا فيه آثاراً ضخمة .

لكن المؤسف أن بعض القاصرين ـ ممن لا سهم له في معرفة الإسلام ـ أخذ يهجم على السنة بحمق ، ويردها جملة وتفصيلاً .

وقد يسرع إلى تكذيب حديث يقال له ، لا لشيء ، إلا لأنه لم يرقه ، أو لم يفقهه .

وتكذيب السنة على طول الخط احتجاجاً بأن القرآن حوى كل شيء بدعة جسيمة الخطر . فإن الله عز وجل ترك لرسوله السنن العملية يبينها ويوضحها .

وقد ثبتت هذه بالتواتر الذى ثبت به القرآن فكيف تُجحد ؟ بل كيف تُجحد وحدها ويعترف بالقرآن ؟ .

وكيف نصلى ونصوم ونحج ونزكى ونقيم الحدود ، وهذه كلها ما أدركت تفاصيلها إلا من السُنَّة ؟ .

وإن إنكار المتواتر من السُنن العملية خروج عن الإسلام . . وإنكار المروى من سُنن الآحاد ـ لمحض الهوى ـ عصيان مخوف العاقبة . .

والواجب أن ندرس السنة دراسة حسنة ، وأن ننتفع فى ديننا بما ضمت من حكم وآداب وعظات . وإن الولع بالتكذيب لا إنصاف فيه ولا رشد .

وقد تعقبت طائفة من منكرى السنن فلم أر لدى أكثرهم شيئا يستحق الاحترام العلمي .

قالوا : إن السلف اهتموا بالأسانيد وحبسوا نشاطهم في وزن رجالها ولم يهتموا بالمتون . أو يصرفوا جهدا مذكورا في تمحيصها . .

وهذا خطأ . فإن الاهتمام بالسند لم يقصد لذاته وإنما قصد منه الحكم على المتن نفسه .

ثم إن صحة الحديث لا تجىء من عدالة رواته فحسب ، بل تجىء أيضاً من انسجامه مع ماثبت يقيناً من حقائق الدين الأخرى ، فأى شذوذ فيه ، أو علة قادحة يخرجه من نطاق الحديث الصحيح . .

على أن اتهام حديث ما بالبطلان مع وجود سند صحيح له ، لا يجوز أن يدور مع الهوى ، بل ينبغى أن يخضع لقواعد فنية محترمة .

هذا ما التزمه الأئمة الأولون ، وما نرى نحن ضرورة التزامه .

ذكر بعضهم حديث : « الحبة السوداء شفاء من كل داء إلا السام » .

فقال : إن الواقع يكذبه ، وإن صححه البخاري .

ويظهر أنه فهم من « كل داء » سائر العلل التى يُصاب الناس بها .

وهذا فهم باطل ، ولو كان ذلك مراد الرسول ﷺ ما كان هناك موضع للأحاديث الكثيرة الأخرى التى تصف أدوية أخرى لعلل شتى .

والواقع « أن كل داء » لا تعنى إلا بعض أمراض البرد ، فهى مثل قول القرآن الكريم في وصف الريح التى أرسلت على « عاد » : ﴿ تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ

رَبِّهَا ﴾ (الأحقاف ٢٥) فـ « كل شيء » هو ما عمرت به مساكن القبيلة الظالمة فحسب .

وهذا الحديث ، لو أن مسلماً مات دون أن يعلم به ما نقص إيمانه ذرة .

إن أبا بكر وعمر كليهما ، لم يعلما بالحديث الصحيح عن رسول الله ﷺ الذى قال فيه : « أمرت أن أقاتل الناس (يعنى وثنيى الجزيرة) حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة ، فإذا فعلوا ذلك عصموا من دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام وحسابهم على الله » .

فإن الحديث الذي حفظاه ليس فيه : « إقام الصلاة وإيتاء الزكاة » ,

ولو علم عمر بهذا النص الزائد ما اعترض على أبي بكر في قتاله مانعى الزكاة .

ولو علم به أبو بكر ما استدل على رأيه بالقياس والاستنباط .

ولكن فقه الشيخين في الكتاب العزيز ، وحسن استفادتهما مما يعلمان من سنة أغنى وكفى . . ولم يضرهما ما يجهلان من روايات أخرى .

بيد أن الطعن ـ هكذا خبط عشواء ـ فى الأسانيد والمتون كما يصنع البعض ليس القصد منه إهدار حديث بعينه ، بل إهدار السُنَّة كلها ، ووضع الأحكام التى جاءت عن طريقها فى محل الريبة والازدراء .

وهذا ـ فوق أنه غمط للحقيقة المجردة ـ يُعرض الإسلام كله للضياع .

إن دواوين السنّة وثائق تاريخية من أحكم ما عرفت الدنيا .

ويمكننا أن نقول : إن الكتب المقدسة لدى بعض الأمم ماتزيد فى قيمتها التاريخية عن أحاديث دونها علماؤنا وحكموا على طائفة منها بالضعف ، وطائفة أخرى بالوضع !!

والسُنَّـة ـ لكثـرة ما عرضت له من تفـاصيل ـ تضمنت أحكـامـاً كثيرة ، والأحكام قيود توضع على تصرفات الناس ، والقيد عندما يجىء في مكانه الذى يناسبه ويلائمه ، لا يكون هناك معنى للتبرم به والإنكار عليه .

إنما ينشأ الاعتراض من سوء استعمال هذه القيود لأنها ـ والحالة هذه ـ سوف توصد ابوابا يجب أن تفتح ، وتضيق حدودا يجب أن تنفسح ، وتحظر حركات يجب أن تأخذ مداها دون حرج .

وأكثر الظلم الذي وقع على السنة أصابها من أن حديثا من الأحاديث قدر له أن يعمل في نطاق معين ، فجاء بعض القاصرين وحرفه عن موضعه بالتعميم والاطلاق . انتهى[١٧] .

ان الشيخ الغزالي ـ حفظه الله ـ لم ينكر مصدرية السنة للتشريع وللتربية والدعوة يوما ما ، وما كان له أن ينكر ، بل دافع عنها ، وذاد عن حماها .

« وإنما ينكر أن تتناولها الأذهان الكليلة ، فترد نهارها ليلا ، كما ينكر أن يقل شغل الأمة بالقرآن الكريم ، فتذهل بذلك عن الأصل الركين ، والعماد المتين .

أما أن تتجه الهمم إلى كتاب الله ، وتستعين على فهمه وابلاغ هداياته وانقاذ أحكامه بأحاديث رسول الله ﷺ ، فذلك هو المنهج السديد » .

تعليق على أحاديث الفتن :

انظر إلى تعليقه على (أحاديث الفتن) وما وقع فيها من سوء الفهم ، حتى غدت من أسباب تقاعس المسلمين عن نصرة دينهم ، والعمل لنهضة أمتهم ، واصلاح أحوالها ، لما يوحى به سرد هذه الأحاديث أن الإسلام أبدا في إدبار ، وان الكفر في إقبال ، وأن الخير منهزم ، والشر منتصر ، وأن لا جدوى من محاولات الترميم والاصلاح ، فنحن في آخر الزمان .

وشيوع هذا الفهم السقيم خطر على كيان الأمة وعلى وجودها ، وهو ضد سنن الكون ، وضد الآيات القرآنية ، والأحاديث النبوية الأخرى ، وكيف يقبل هذا في دين يأمر بالعمل للدنيا إلى آخر رمق فيها ، « ان قامت الساعة وفي يد احدكم فسيلة ، فإن استطاع ألا يقوم حتى يغرسها فليغرسها[١٨] » !

فكيف يوئس الرسول الكريم أمته من العمل لدينهم ، وهو يهيب بهم أن يعملوا لدنياهم إلى آخر لحظة ؟ ! هذا مستحيل .

من أجـل هذا يقـاوم الغزالى تلك الأفهام الرديئة التى تحمل على القعود واليأس ، وتخدر الأمة عن الجهاد والكفاح .

لنقرأ معا تلك الفقرات النيرة من كتابه « قذائف الحق » يقول حفظه الله :

● دين زاحف مهما كانت العوائق :

« كلما قرأت أبواب الفتن في كتب السنة شعرت بانزعاج وتشاؤم، واحسست أن الذين اشرفوا على جمع هذه الأحاديث قد أساءوا ـ من حيث لا يدرون ومن حيث لا يقصدون ـ إلى حاضر الإسلام ومستقبله !..

لقد صوروا الدين وكأنه يقاتل في معركة انسحاب ، يخسر فيها على امتداد الزمن أكثر مما يربح ! .

ودونـوا الاحاديث مقطوعة عن ملابساتها القريبة ، فظهرت وكأنها تغري المسلمـين بالاستسـلام للشر ، والقعـود عن الجهاد ، واليأس من ترجيح كفة الخير ، لأن الظلام المقبل قدر لا مهرب منه .

وماذا يفعل المسلم المسكين ، وهو يقرأ حديث أنس بن مالك الذي رواه البخـاري عن الـزبـير بن عدي قال : شكونا إلى أنس بن مالك ما نلقى من الحجاج فقال : « اصبروا ، فإنه لا يأتى عليكم زمان إلا الذى بعده شر منه حتى تلقوا ربكم » ، سمعته من نبيكم ﷺ !!

وظاهر الحديث أن أمر المسلمين في أدبار ، وأن بناء الأمة كلها إلى انهيار ، على اختلاف الليل والنهار !

هذا مع ان الحديث يخالف احاديث صحاحا كثيرة تحمل مبشرات بظهور الإسـلام ، واتسـاع دولتـه وانتشار دعوته،كما يخالف الاحداث التى وقعت في العصر الأموى نفسه ! .

فقد جاء الوليد بن عبدالملك فمد رقعة الإسلام شرقا ، حتى احتوت اقطارا من الصـين ، وامتـدت رقعـة الإسلام غربا ، حتى شملت أسبانيا والبرتغال وجنوب فرنسا .

ثم تولى الخلافة عمر بن عبدالعزيز فنسخ المظالم السابقة ، وأشاع الرخاء ، حتى عز على الاغنياء أن يجدوا الفقراء الذين يأخذون صدقاتهم !

ولقد أتى بعد أنس بن مالك عصر الفقهاء والمحدثين الذين أحيوا الثقافة الإسلامية ، وخدموا الإسلام أروع وأجل خدمة ، فكيف يقال : ان الرسالة الإسلامية الخاتمة كانت تنحدر من سيء إلى أسوأ ؟؟ هذا هراء .

الواقع أن أنسا رضى الله عنه كان يقصد بحديثه منع الخروج المسلح على الدولة بالطريقة التى شاعت في عهده ومن بعده ، فمزقت شمل الأمة ، والحقت بأهل الحق خسائر جسيمة ، ولم تنل المبطلين بأذى يذكر .

وأنس بن مالك أشرف دينا من أن يمالىء الحجاج أو يقبل مظالمه ، ولكنه أرحم بالامة من أن يزج بأتقيائها وشجعانها في مغامرات فردية تأتي عليهم ، ويبقى الحجاج بعدها راسخا مكيناً !

وتصبيره الناس حتى يلقوا ربهم ـ أي حتى ينتهوا هم ـ لا يعنى أن الظلم سوف يبقى إلى قيام الساعة ، وان الاستكانة الظالمة سنة ماضية إلى الابد ! .

ان هذا الظاهر باطل يقينا ، والقضية المحدودة التى أفتى فيها أنس لا يجوز أن تتحول إلى مبدأ قانوني يحكم الاجيال كلها .

لقد سلخ الإسلام من تاريخه المديد أربعة عشر قرنا ، وسيبقى الإسلام على ظهر الأرض ما صلحت الأرض للحياة والبقاء ، وما قضت حكمة الله أن يختبر سكانها بالخير والشر .

ويوم ينتهى الإسلام من هذه الدنيا فلن تكون هذه دنيا ، لان الشمس ستنطفيء ، والنجوم ستنكدر ، و الحصاد الأخير سيطوي العالم اجمع !

فليخسأ الجبناء دعاة الهزيمة وليعلموا أن الله أبر بدينه وعباده مما يظنون .

لقد ذكر لى بعضهم حديث« بدأ الإسلام غريبا وسيعود غريبا كما بدأ ،فطوبي للغرباء»[١٩] وكأنه يفهم منه أن الإسلام سينكمش ويضعف ،وأن على من يسمع هذا الحديث أن يهادن الأثم ، ويداهن الجائرين ويستكين للأفول الذي لا محيص عنه ! .

وايراد الحديث وفهمه على هذا النحو مرض شائع قديم .

ولو سرت جرثومة هذا المرض إلى صلاح الدين الايوبي ما فكر في استنقاذ بيت المقدس من الصليبيين القدامى ! .

ولو سرت جرثومة هذا المرض إلى سيف الدين قطز ما نهض إلى دحر التتار في « عين جالوت » ! .

ولو سرت جرثومة هذا المرض إلى زعماء الفكر الإسلامي في عصرنا الحاضر ابتداء من جمال الدين الافغانى إلى الشهداء والاحياء من حملة اللواء السامق ما فكروا أن يخطوا حرفا أو يكتبوا سطرا ! .

وقلت في نفسى : أيكون الإسلام غريبا وأتباعه الذين ينتسبون إليه يبلغون وفق الاحصاءات الأخيرة ثمانمائة مليون نفس ؟(هم الآن أكثر من مليار) .

يا للخذلان والعار ! .

الواقع أن هذا الحديث وأشباهه يشير إلى الازمات التي سوف يواجهها الحق في مسيرته الطويلة ،فإن الباطل لن تلين بسهولة قناته ، بل ربما وصل في جرأته على الإيمان أن يقتحم حدوده ويهدد حقيقته ، ويحاول الاجهاز عليه !

وعندما تنجلي الظلماء عن رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه ، يقاومون الضلال بجلد ، ولا يستوحشون من جو الفتنة الذي يعيشون فيه ، ولا يتخاذلون للغربة الروحية والفكرية التى يعانونها ، ولا يزالون يؤدون ما عليهم لله حتى تنقشع الغمة ، ويخرج الإسلام من محنته مكتمل الصفحة ، بل لعله يستأنف زحفه الطهور فيضم إلى أرضه أرضا وإلى رجاله رجالا .

وذلك ما وقع خلال أعصار مضت ، وذلك ما سيقع خلال أعصار تجيء ، وهذا ما ينطق به حديث الغربة الآنف ، فقد جاء في بعض رواياته :

« طوبى للغرباء الذين يصلحون ما أفسد الناس من بعدي من سنتى »[٢٠]

فليست الغربة موقفا سلبيا عاجزا ، أنها جهاد قائم دائم حتى تتغير الظروف الرديئة ، ويلقى الدين حظوظا أفضل .

وليس الغرباء هم التافهين من مسلمي زماننا ، بل هم الرجال الدين رفضوا الهزائم النازلة ، وتوكلوا على الله في مدافعتها حتى تلاشت ! .

والفتن التي لاشك في وقوعها والتي طال تحذير الإسلام منها فتنة التهارش على الحكم ، والتقاتل على الإمارة ، ومحاولة الاستيلاء على السلطة بأي ثمن ، وما استتبعه ذلك من اهدار للحقوق والحدود ، وعدوان على الأموال والأعراض . . وهذا المرض كان من لوازم الطبيعة الجاهلية التى عاشت على العصبية العمياء .

والعرب في جاهليتهم الفوا هذا الخصام والتعادي ، فهم كما قال دريد بن الصمة :

يغار علينا واترين فيشتفى بنا إن أصبنا أو نغير على وتر
فسمنا بذاك الدهر شطرين بيننا فما ينقضي إلا ونحن على شطر

وما رواه أحمد عن تميم الداري[٢١] (بشأن انتشار الإسلام) يؤيده ما رواه عن المقداد بن الأسود قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول « لا يبقى على وجه الأرض بيت مدر ولا وبر ألا دخلته كلمة الإسلام بعز عز أو بذل ذليل »[٢٢] .

وكذلك ما رواه عن قبيصة بن مسعود : صلى هذا الحي من محارب ـ اسم قبيلة ـ الصبح ، فلما صلوا قال شاب منهم : سمعت رسول الله ﷺ يقول : « إنه تفتح لكم مشارق الأرض ومغاربها ، وان عمالها ـ امراءها ـ في النار إلا من اتقى وادى الامانة » .

ويقول صاحب المنار في نهاية تفسيره لقوله تعالى : « قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذابا من فوقكم ومن تحت أرجلكم . . » : اعلم أن الاستدلال بما ورد من أخبار وآثار في تفسير هذه الآية لا يدل هو ولا غيره من أحاديث الفتن على أن الأمة الإسلامية قد قضي عليها بدوام ما هى عليه الآن من الضعف والجهل كما يزعم الجاهلون بسنن الله ، اليائسون من روح الله ، بل توجد نصوص أخرى تدل على أن لجوادها نهضة من هذه الكبوة ، وان لسهمها قرطة بعد هذه النبوة ، كالآية الناطقة باستخلافهم في الأرض ـ سورة النور ـ فإن عمومها

لم يتم بعد ، وكحديث « لا تقوم الساعة حتى تعود أرض العرب مروجا وأنهارا ، وحتى يسير الراكب بين العراق ومكة لا يخاف الا ضلال الطريق » رواه أحمد .

والشطر الأول منه لم يتحقق بعد ، ويؤيده ويوضح معناه ما صح عن مسلم من أن ساحة المدينة المنورة سوف تبلغ الموضع الذي يقال له أهاب ، أي أن مساحتها ستكون عدة أميال ، فكونوا يا قوم من المبشرين لا من المنفرين .

« ولتعلمن نبأه بعد حين » .

وخطأ كثير من الشراح جاء من فهمهم أن ترك الشر هو غاية التدين ، وأن اعتزال الفتن هو آية الايمان .

وهذا عجز سببه ضعف الهمة وسقوط الارداة .

واني لا ذكر فيه قول المتنبي :

انا لفي زمن ترك القبيح به ... من أكثر الناس احسان وإجمال

أجل ، فان ترك الصغائر غير بلوغ الامجاد ، وتجنب التوافه والرذائل غير إدراك العظائم وتسنم الهام ، والتلميذ الذي لا يسقط شيء والذي يحرز الجوائز شيء آخر ! .

سوف يبقى بعد ذلك الاعتزال الواجب بناء الأمة على الحق ومد شعاعاته طولا وعرضا حتى تنسخ كل ظلمة » .[٢٣]

خلاصة الموقف من السنة :

والخلاصة من كل ما ذكرناه هنا تبدو للمنصف فيما يلي :

١ ـ أن الغزالي يؤمن إيمانا لا ريب فيه بأن السنة هي المصدر الثاني للإسلام ، ولا يشك في ذلك من قرأ كتبه منذ (الإسلام والأوضاع الاقتصادية) إلى آخر كتبه .

٢ ـ أن الغزالي جرد قلمه للدفاع عن حجية السنة ، في مواجهة المشككين فيها والمجترئين عليها ، كما تجلى ذلك في أكثر من كتاب له .

٣ ـ أن الغزالي يحمل قلباً يفيض حبا لرسول الله ﷺ ، ويراه النموذج الذي

تجسد فيه الكمال البشري ، وتجمعت فيه مواريث النبوات ، وفضائل النبيين الذين هداهم الله فاقتدى خاتمهم بهداهم .

٤ ـ ان كتب الغزالي ومقالاته وخطبه ومحاضراته ، منذ أمسك بالقلم ليكتب ، ومنذ ارتقى المنبر ليخطب ، مملوءة بالاستشهاد بالحديث الشريف والاستناد إلى السنة القولية والفعلية والتقريرية .

وهذه الحقائق كلها بينة واضحة وضوح الشمس ، لا يجحدها إلا أعمى أو مكابر .

وهبني قلت : هذا الصبح ليل أيعمى العالمون عن الضياء ؟!

٥ ـ أن الغزالي إذا رد بضعة أحاديث صحت عند غيره لاعتبارات دينية وعلمية وعقلية عنده ـ لا لهوى عنده ـ ولا لاحتقار للوحي والرسالة والرسول ـ فهذا لا يسقط اعتباره ، فما من إمام من الأئمة إلا رد من الأحاديث ما ثبت عند الآخرين ، لاعتبارات رآها ، وان رفضها غيره .

يقول الشيخ حفظه الله في مقدمة كتابه (السنة النبوية) في طبعته السادسة :

« وقد شتمني بعض الناس ، فوجدت الإعراض أولى ، ومن من الأنبياء لم يشتم ؟ فليتأس بهم أتباعهم في الصبر والتجاوز .

لكن الشتم الذي أوجعني : اتهامي بأني أخاصم السنة النبوية !

وأنا أعلن أن الله ورسوله أحب إلي مما سواهما ، وأن إخلاصي للإسلام يتجدد ولا يتبدد ، وأنه أولى بأولئك المتحدثين أن يلزموا الفقه والأدب . فغايتي تنقية السنة مما قد يشوبها » .

الهوامش

(١) انظر كتابنا : (المرجعية العليا في الإسلام للقرآن والسنة) ص ١١٥ ـ ١٢٥ نشر مكتبة وهبة ، القاهرة .

(٢) انظر : السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث ص ٧٤ ، ٧٥ ط . سادسة ، دار الشروق .

(٣) انظر هذه المسألة في : المعتمد لأبي الحسين البصري ٢/٥٥٦ ، العدة لابي ي على ٣/٨٩٨ ، والبرهان لأمام الحرمين ١/٥٩٩ ، والإحكام للآمدي ٢/٣٢ ، والروضة لابن قدامة ٩٩ ، وفواتح الرحموت ٢/١٢١ ، والمسودة ٢٤ ، والإحكام لابن حزم ١/١٠٧ .

(٤) قال محقق التمهيد : وقيل : هما روايتان عن الإمام ، والراجح أن الثانية محمولة على الأخبار التى كثرت وتلقتها الأمة بالقبول حتى أصبحت من المتواتر المعنوى ، أو الأخبار التى نقلها الأئمة المتفق على عدالتهم وثقتهم من طرق متساوية ، وتلقتها الأمة بالقبول ، وقال أبو يعلي بعدما نقل الرأي الثاني : هذا عندي : محمول على وجه صحيح من كلام الإمام أحمد رحمه الله ، وأنه يوجب العلم من طريق الاستدلال ، لا من جهة الضرورة . انظر : الروضة ٩٩ ، والعدة ٣/٨٩٨ وما بعدها .

(٥) انظر نسبة ذلك في الروضة ٩٩ ، والمسودة . ٢٤٠ .

(٦) انظر رأيهم في الإحكام في أصول الأحكام ١/١٠٧ .

(٧) خلاصة هذا الجواب : أنه يراد بالعلم في الآية ما يعم غلبة الظن ، بدليل انعقاد الإجماع على وجوب العمل بالأدلة التى تفيد غلبة الظن في الفروع ، كخبر الواحد والقياس ، وقد جعل بعض الأصوليين كالآمدى الآية : (لا تقف ما ليس لك به علم) في الأصول دون الفروع ، لقيام الإجماع على وجوب العمل بغلبة الظن فيها . انظر الإحكام للآمدى ٢/٣٥ ، وانظر التمهيد جـ ٣/٧٨ ـ ٨٠ .

(٨) المسودة ص ٢٤٠ .

(٩) المسودة : ٢٤٤ ، ٢٤٥ .

(١٠) وهذا ما وضحه ابن تيمية في كتابه القيم (رفع الملام عن الأئمة الاعلام) .

(١١) من كتاب (علل وأودوية) ص ٨٨ ـ ٩٠ .

(١٢) المسودة : ص ٢٤٥ ـ ٢٤٧ .

(١٣) يقصد بذلك كتابه (خلق المسلم) .

(١٤) انظر فقه السرة ص ٤٤ ـ ٤٦ .

(١٥) من كتاب (دستور الوحدة الثقافية للمسلمين) .

(١٦) يقصد كتاب (البيان والتعريف في أسباب ورود الحديث الشريف) تأليف ابن حمزه الحسينى الدمشقى . وقد نشرته بعد ذلك دار التراث العربي بالقاهرة بتحقيق الدكتور الحسينى هاشم ، وتقديم شيخ الأزهر الأسبق الدكتور عبدالحليم محمود رحمها الله . وقد نشر كتاب في نفس الموضوع للحافظ السيوطى .

(١٧) من كتاب (ليس من الإسلام) ص ٢٩ ـ ٤٣ .

(١٨) رواه عن أنس أحمد (٣/١٨٣ ، ١٨٤) والبخاري في الأدب المفرد (٤٧٩) والطيالسي (٢٠٦٨) والبزار مختصرا ، وقال الهيثمي : ورجاله ثقات أثبات . مجتمع الزوائد (٤/٦٣) ، وانظر سلسلة الأحاديث الصحيحة للألباني حديث رقم (٦) .

(١٩) رواه حمد ومسلم وغيرهما .

(٢٠) راجع في روايات الحديث كلها كتاب «غربة الإسلام » لابن رجب الحنبلى .

(٢١) يريد حديث «ليبلغن هذا الأمر ما بلغ الليل والنهار ، ولا يترك الله بيت مدر أو وبر إلا أدخله الله هذا الإسلام . . » رواه أحمد في مسنده (٤/١٠٣) وقال الهيثمى (٦ : ١٤) : رجاله رجال الصحيح . ورواه الحاكم ٤/٤٢٠ وصححه على شرط الشيخين ووافقه الذهبي .

(٢٢) رواه الطبرانى ورجاله رجال الصحيح ، كما قال الهتمى (٦/١٤) وصححه الحاكم على شرطهما أيضا المصدر السابق .

(٢٣) من كتاب (قذائف الحق) ص ٢٠٨ ـ ٢١١ .

تصرفات الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ بالامامة وصلتها بالتشريع الاسلامي

تعددت تصرفات النبي ـ ﷺ ـ لاعتبارات مختلفة ومنها تصرفه بالامامة ، الذي لم يحظ ـ رغم أهميته ـ بما حظيت به التصرفات الأخرى من عناية ودرس .
وفي هذا البحث اهتمام بابراز أهمية هذا الجانب من سنة النبى ـ ﷺ ـ الطاهرة ، وسيرته العطرة ، مع بيان موقف العلماء حيالها ، وابراز أهم سماتها وأبرز مميزاتها » .

د . أحمد يوسف
كلية دار العلوم بجامعة القاهرة
قسم الشريعة الإسلامية

بسم الله الرحمن الرحيم

لا ريب أن المسلمين لم يكونوا في يوم من الأيام في حاجة إلى الاجتهاد مثل حاجتهم إليه في هذه الحقبة الأخيرة من حياتهم المعاصرة .

والاجتهاد الذى نقصده لا يقف عند حد الفروع الفقهية ـ رغم أهمية ذلك ـ بل يطمح أن يتجاوزها إلى أصول الفقه نفسه ، إذ بعض قضاياه لاتزال في حاجة إلى التمحيص والموازنة والترجيح ، وبعض قضاياه يحتاج إلى التفصيل والتأصيل والتطبيق .

ومن تلك القضايا من النوع الأخير قضية « تمييز تصرف الرسول ـ ﷺ ـ بمقتضى الإمامة والرياسة للأمة عن تصرفه بمقتضى الفتوى والتبليغ عن الله »[1] .

وترجع أهمية بحث هذه القضية وتأصيلها والتمثيل لها بالفروع الفقهية إلى عدة أمور :ـ

أولاً : اختلاط الأمر على بعض المهتمين بالحركة الإسلامية حيث ظن كثير منهم أن للنبي ـ ﷺ ـ نوعا واحدا من التصرفات هو تصرفه ـ ﷺ ـ بمقتضى الرسالة ، لأن الله ـ عز وجل ـ قصر وظيفته عليها ، فقال : « وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ »[2] بل لقد تشكك بعض المفكرين في صدق القول الذاهب إلى أن أغلب تصرفات النبي ـ ﷺ ـ كانت بمقتضى الرسالة[3] فضلا عن أن يكون تصرفه الوحيد .

ثانياً : عدم توضيح الأصوليين الفروق الدقيقة من تصرفات النبي ـ ﷺ ـ من حيث دلالتها على الأحكام ، رغم وعيهم باختلاف تصرفاته ـ ﷺ ـ حسب اعتبارات مختلفة معينة محددة . وقد ترتب على ذلك اختلاف الفقهاء في كثير من الفروع الفقهية . وظل الخلاف بينهم قائما لم يحسم ، مع أننا لو أعدناه إلى الفروق بين دوافع تصرفات الرسول ـ ﷺ ـ الأمر في كثير من هذه الفروع .

ثالثاً : ذهب بعض المفكرين المسلمين إلى أن التشريع الإسلامى منطقة فراغ ملأها النبى - ﷺ - فى عصره باعتباره الإمام ، ويملؤها من بعده كل أمام حسب ظروف عصره مستهديا بطريقة النبي - ﷺ - فى ممارسة ملء هذا الفراغ . فهل في التشريع الإسلامي منطقة فراغ حقا ؟ وما المقصود بها بالضبط عند القائل بها ؟ وهل هي ميزة في التشريع أم عيب ؟ وما صلتها بتصرف الرسول - ﷺ - بالإمامة والرياسة ؟

ولعلاج هذه القضية بطريقة تبرز وجهة نظرى فيها رأيت أن أقسمها إلى الأفكار التالية : -

أولاً : القسم النظرى أعرض فيه موقف المفكرين المسلمين من هذه القضية حسب التسلسل التاريخي .

ثانياً : القسم التطبيقي أذكر فيه مواقف متعددة متنوعة لتصرفات الرسول - ﷺ - بالإمامة والرياسة وموقف الصحابة الأجلاء أو أئمة الفقه الإسلامى حيالها .

ثالثاً : القسم الثالث أعرض فيه فكرة منطقة الفراغ قالها بعض المفكرين المسلمين ، وبيان مدى صدقها ، وصلتها بتصرفات النبى - ﷺ - وقد خصصتها بالبحث لأهميتها ، ولأنها كانت مثار نقاش طلب منى ابداء الرأى فيه منذ بضع سنين .

رابعاً : القسم الرابع أستخلص فيه السمات العامة لتصرفات النبى - ﷺ - بالإمامة ، ومميزاتها ، ومجالها .

والله أرجو أن أكون قد وفقت في خدمة بعض قضايا الفقه والأصول في نفس الوقت الذى أخدم فيه السنة المطهرة ، والسيرة النبوية العطرة .

والله من وراء القصد ، وهو حسبى ، وبه أستعين .

أولا : الجانب النظرى

يعتبر ابن قتيبة الدّينورى (ت ٢٧٦ هـ) أول من لفت الأنظار ـ فيما نعلم ـ إلى أن السنة النبوية تنقسم إلى عدة أقسام : من حيث كونها تفيد التشريع الملزم لجميع الأمة ، أو كونها وحيا محضا ، أو وحيا مفوضاً إلى النبي ـ ﷺ ـ الترخص فيه أو كونها للاختيار الباعث على الترقي دون الزام ، فقد ذكر ابن قتيبة ـ رحمه الله ـ أن السنة ثلاثة أقسام : قسم هو من الشرع الذى أوحاه الله إليه ليس له أن يترخص فى شىء منه ، ولا أن يربطه بعلة أو عذر ، وقسم فوّضه الله ـ عز وجل ـ فى سنه ، وأمره باستعمال رأيه فيه ، فله أن يترخص فيه لمن شاء على حسب العلة والعذر ، والثالث : ما سنه لنا تأديبا فإن نحن فعلناه كانت الفضيلة فى ذلك ، وان نحن تركناه فلا جناح علينا(٤) .

ويفهم من كلام ابن قتيبة ـ رحمه الله ـ ان القسم الأول ملزم لجميع المسلمين إلى أن تقوم الساعة وقد مثل له بحديث النبى ـ ﷺ ـ « يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب »(٥) ونحوه ، وأما الثانى فمرتبط بالعلة ، أي أنه لا يكون ملزما إلا في اطار شروط خاصة ومواصفات معينة مجملها وجود العلة ، فحيثما وجدت العلة وحد الحكم وحيثما تخلفت العلة تخلف الحكم ، وقد مثل له بتحريم النبى ـ ﷺ ـ الحرير على الرجال واباحته لعبد الرحمن بن عوف لحكة كانت به(٦) . ونحو ذلك .

وأما القسم الثالث فغير ملزم بل متروك لاختيار الأفضل بالترقى في مدارج الكمال مثل نهيه ـ ﷺ ـ عن لحوم الجلالة(٧) ، وكسب الحجام(٨) ونحو ذلك .

وبالرغم من أن بعض ما ذكره ابن قتيبة من أمثله يمكن أن يكون موضع نظر ، فإن أساس فكرته في أن السنة ليست كلها في درجة واحدة من حيث الالزام التشريعى بها أساس صحيح ، لأن من أقسامها ما فوض إلى النبى ـ ﷺ ـ سنه . ولعل تصرف النبى ـ ﷺ ـ بالامامة هو بعض هذا القسم أو أغلبه .

ثم جاء القرافى : شهاب الدين أبو العباس الصنهاجي (ت ٦٨٤ هـ) فأصل هذه الفكرة وعمقها في كتابيه الشهيرين « الفروق » ، و« الاحكام فى تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضى والإمام » .

فقـد ذكر في كتابه « الفروق » أن رسول الله ـ ﷺ ـ « هو الإمام الأعظم والقـاضى الأحكم ، والمفتى الأعلم . فهـو ـ ﷺ ـ إمـام الأئمـة ، وقـاضى القضاة ، وعالم العلماء ، فجميع المناصب الدينية فوضها الله ـ تعالى ـ إليه فى رسـالتـه ، وهـو أعـظم من كل من تولى منصبا منها في ذلك المنصب إلى يوم القيامة ، فما من منصب دينى إلا وهو متصف به فى أعلى رتبه ، غير أن غالب تصرفاته ـ ﷺ ـ بالتبليغ ، لأن وصف الرسالة غالب عليه ثم تقع تصرفاته فمنها مايكون بالتبليغ والفتوى اجماعا ، ومنها ما يجمع الناس على أنه بالقضاء ، ومنها ما يجمع الناس على أنه بالامامة ، ومنها ما يختلف العلماء فيه لتردده بين رتبتين فصاعدا ، فمنهم من يغلب عليه رتبة ، ومنهم من يغلب عليه أخرى »[٩] .

معنى ذلك أن تصرفات النبى ـ ﷺ ـ عند القرآن أربعة أنواع :

١ ـ تصرف بالتبليغ .

٢ ـ تصرف بالفتوى .

٣ ـ تصرف بالقضاء .

٤ ـ تصرف بالإمامة .

وقد فرق بين مفهوم كل منها في الاحكام بفروق دقيقة . فذكر أن تصرف رسول الله ـ ﷺ ـ بالفتيا هو اخباره عن الله بما يجده في الأدلة من حكم الله . . وتصرفه ـ ﷺ ـ بالتبليغ هو مقتضى الرسالة . والرسالة هى أمر الله ـ تعالى ـ له بذلك التبليغ ، فهو ـ ﷺ ـ ينقل عن الحق للخلق في مقام الرسالة . . . وأما تصرفـه ـ ﷺ ـ بالقضـاء فهو مغاير للرسالة والفتيا ، لأن الفتيا والرسالة تبليغ محض واتباع صرف ، والحكم انشاء والزام من قبله ـ ﷺ ـ بحسب ما يسنح من الأسبـاب والحجاج . . . فهو في هذا المقام منشىء ، وفي الفتيا والرسالة متبع مبلغ ، وهـو في الحكم متبـع لأمر الله ـ تعالى ـ بأن ينشىء الأحكام على وفق الحجاج والأسباب »[١٠] .

فالفرق بين الفتيا والقضاء أن القضاء حكم على وفق الحجاج والأسباب فهو غير منقول عن الله ـ عز وجل ـ أما الفتيا فهى نقل عن الله ـ عز وجل ـ وفرق آخر أن الفتيا أثناء حياة النبي ـ ﷺ ـ كانت تقبل النسخ ، أم الحكم (القضاء) فلا يقبل النسخ إنما يقبل النقض ، وأما الرسالة فبالرغم من أنها نقل عن الله ـ عز وجل ـ فإنها من حيث هى رسالة فقد لا تقبل النسخ بأن تكون خبرا صرفا ، فإنه يقبل التخصيص دون النسخ على الصحيح من أقوال العلماء ، وقد تقبله ان كانت متضمنة لحكم شرعى[١١] .

وأما تصرف النبي ـ ﷺ ـ بالامامة ، فهو وصف زائد على النبوة والرسالة ، والفتياء والقضاء ، لأن الإمام هو الذي فوضت إليه السياسة العامة في الخلائق ، وضبط معاقد المصالح ، ودرء المفاسد ، وقمع الجناة ، وقتل الطغاة وتوطين العباد في البلاد وغير ذلك مما هو من هذا الجنس »[١٢] .

وننتهى من ذلك إلى أن القرافي ـ رحمه الله ـ رأى أن تصرفات النبي ـ ﷺ ـ متنوعة ، وأن بينها فروقا دقيقة ، فالرسالة تبليغ محض ، والفتيا كذلك مع شيء من الاجتهاد في اختيار الحكم المناسب لموضوع الفتيا ، بينما القضاء انشاء دون الزام بالتنفيذ ، لكن الامامة انشاء مع الزام بالتنفيذ .

أما إذا علمنا أن تصرفه ـ ﷺ ـ كان في العبادات بقوله أو فعله أو أجاب به سؤال سائل عن أمر دينى فأجابه فيه ، علمنا أن هذا تصرف منه ـ ﷺ ـ بالفتوى والتبليغ كما يقول القرافى[١٣] .

وقد عاب سراج الدين أبو القاسم قاسم بن عبدالله الانصارى المعروف بابن الشاط هذا التقسيم من الفراقى ورماه بالغموض ، وأن الأولى والأضبط تقسيم هذه التصرفات إلى نوعين فقط :

الأول : أن يكون تصرف النبي ـ ﷺ ـ في الشىء بتعريفه أو تنفيذه ، فإن كان تصرفه فيه بتعريفه بلاغا من الله فهو تصرفه كرسول ، والمبلغ هو الرسالة ، وإلا كان مفتيا والمذكور هو الفتيا .

والثانى : أن يكون تصرف النبي - ﷺ - في الشيء بتنفيذه وهذا التنفيذ أما أن يكون بقضاء وابرام وامضاء وأما ألا يكون كذلك ، فإن لم يكن كذلك فذلك هو الامام وتصرفه هو الامامة ، وان كان كذلك فذلك هو القاضى وتصرفه هو القضاء[١٤] .

ولم يفت القرافى أن يذكر لنا موضع الاقتداء والاتباع للنبى - ﷺ - فى كل نوع من أنواع تصرفاته - ﷺ - فما كان من تصرفاته - ﷺ - بالرسالة أو الفتيا فهو شرع دائم لجميع المسلمين ، وعلى الجميع أن يعملوا به ، لأنهم جميعا مخاطبون به ، وأما ما كان من تصرفه - ﷺ - بالقضاء فإنه لا يعمل به الا بناء على حكم قاض ، وما وصل الينا من تصرفاته - ﷺ - بالإمامة فهو موكول إلى أولياء الأمور ينظرون فيه بناء على ظروف عصرهم فى اطار المقاصد العامة والمقررات الثابتة في التشريع الإسلامى[١٥] .

ثم وجدنا نفس الفكرة عند ابن القيم : شمس الدين أبى عبدالله محمد بن أبي بكر الزرعى الدمشقى (ت ٧٥١ هـ) . حيث قسم السنة إلى قسمين : الأول ما ليس للنبي - ﷺ - فيها رأى أو تدخل . وهذا فيي الأقضية ، والأحكام والسنة الكلية ، فإن رسول الله - ﷺ - فى هذا النوع إنما كان « يقضى بالوحى ، وبما أراه الله ، لا بما رآه هو » . الثانى ما للرأى فيه مدخل وهو الأمور الجزئية التى لا ترجع إلى أحكام ، كالنزول فى منزل معين ، وتأمير رجل معين ، ونحو ذلك . مما هو متعلق بالمشاورة المأمور بها . . . فهذا شيء ، والأحكام والسنة الكلية شيء آخر »[١٦] .

فكلام ابن القيم يفهم منه أن السنة التشريعية لا مجال فيها لرأى النبى - ﷺ - لأنها وحى ، وان السنة في الأمور الجزئية مبنية على الرأى الصادر من النبي - ﷺ - .

ويبدو أن ابن القيم - رحمه الله - اطلع على كلام القرافى واقتنع به ، ولذلك نراه يقسم تصرفات النبي - ﷺ - إلى نفس الأنواع الأربعة التى ذكرها القرافى . فقد ذكر « أن النبي - ﷺ - كان هو الإمام ، والحاكم (القاضى) والمفتى ، وهو الرسول ، فقد يقول الحكم بمنصب الرسالة ، فيكون شرعا عاما إلى يوم

القيامة . . . وقد يقوله بمنصب الفتوى . . وقد يقوله بمنصب الإمامة فيكون مصلحة للأمة في ذلك الوقت ، وذلك المكان ، وعلى تلك الحال ، فيلزم من بعده من الأئمة مراعاة ذلك على حسب المصلحة التى راعاها النبي - ﷺ - زمانا ومكانا وحالا » [١٧] .

ثم انتقلت هذه الفكرة إلى شاه ولى الله الدهلوى : أحمد بن عبد الرحيم المحدث الهندى الكبير (ت ١١٧٦ هـ) الذي وضحها في كتابه الشهير « حجة الله البالغة » .

لقد قسم الدهلوى ما روى عن النبى - ﷺ - ودون فى كتب الحديث إلى قسمين : احدهما ما سبيله سبيل التبليغ للرسالة ، ومنه قوله - تعالى - : ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ﴾ [١٨] . من علوم المعاد ، وعجائب الملكوت ، وهذا كله مسند إلى الوحى وبعضها مسند إلى الاجتهاد ، واجتهاده - ﷺ - بمنزلة الوحى ، لأن الله - تعالى - عصمه من أن يتقرر رأيه على الخطأ ، وليس يجب أن يكون اجتهادة استنباطا من النصوص كما يظن ، بل أكثره أن يكون الله علمه مقاصد الشرع ، وقانون التشريع والتيسير والاحكام ، فبين المقاصد المتلقاه بالوحى بذلك القانون ، ومنه حكم مرسلة ، ومصالح مطلقة لم يوقتها ولم يبين حدودها كبيان الأخلاق الصالحة وأضدادها ، ومستنداها غالبا الاجتهاد ، بمعنى أن الله علمه قوانين الارتفاقات فاستنبط منها حكمة وجعل فيها كلية ، ومنه فضائل الأعمال ومناقب العمال ، وأرى أن بعضها مستند إلى الوحى وبعضها مستند إلى الاجتهاد . . . وثانيهما : ما ليس من باب التبليغ للرسالة ، وفيه قوله - ﷺ - « إنما أنا بشر ، إذا أمرتكم بشىء من دينكم فخذوا به ، وإذا أمرتكم بشىء من رأي فإنما أنا بشر» [١٩] فى قضة تأبير النخل . . . ومنه ما قصد به مصلحة جزئية يومئذ وليس من الأمور اللازمة لجميع الأمة ، وذلك ما يأمر به الخليفة من تعبئة الجيوش ، وتعيين الشعار . . . وقد حمل كثير من الأحكام عليه . . . ومنه حكم وقضاء خاص ، إنما كان يتبع فيه البيانات والإيمان » [٢٠] .

كلام الدهلوى هنا غاية في الوضوح ، فى أن ما كان من سنة النبى - ﷺ - مما كان بحالة التبليغ أو الفتوى فهو الذى يجب على الجميع في كل وقت وكل مكان الأخذ به ، والوقوف عنده ، ويمكن فقط الاجتهاد فى البحث عن سنده أو في فهم معناه أى في ثبوته أو دلالته ، فان كان ظنيا فيهما اجتهد في كل منهما ، وأن كان قطعيا فى أحدهما ظنيا في الآخر اجهد فيما هو ظني ، فإن كان قطعيا فيهما لزم الأخذ بنصه وأفاد ذلك علما يقينيا .

وأما القسم الثاني : وهو ما ليس من باب التبليغ ، ويقصد به ما كان من باب تصرفه - ﷺ - بالقضاء أو الإمامة ، فيدخل ضمن ما قصد به مصلحة جزئية أى خاصة بزمنه - ﷺ - « فهو ليس من اللازم لجميع الأمة على حد تعبير الدهلوى نفسه ، وغير خاف أن تصرفه - ﷺ - بالإمامة لتحقيق المصالح الكلية شرح لازم ، لأن مقتضى الرسالة مثل اعداد العدة للجهاد ، وتنظيم الدولة الاسلامية ، والعمل على سيادتها وغير ذلك من الأمور الكلية ، لأن تصرفات الإمام أيا كان هذا الإمام - ما دام إماما لدولة إسلامية ابتداء من إمامة النبي - ﷺ - إلى أن تقوم الساعة ، من وجهة الفقة الإسلامى - منوطه بمصالح الرعية . فمن القواعد الفقهية الشهيرة قولهم : « تصرفات الإمام على الرعية منوط بالمصلحة » وهى قاعدة ينسب إلى الإمام الشافعى بلورتها وصياغتها في هذا الضابط . قاله أبو بكر أحمد بن الحسين بن سهل الفارسى (٣٥٠ هـ) في كتابه « عيون السائل » ثم قال : قال الشافعى : - رحمه الله - منزلة الوالى من الرعية منزلة الولى من اليتيم »[٢١] .

ومن فقهائنا المعاصرين الذين عالجوا هذه القضية بدقة الدكتور محمد مصطفى شلبى - استاذ ورئيس قسم الشريعة بجامعتى الاسكندرية ، وبيروت العربية - أطال الله بقاءه - في كتابه القيم عن « الفقه الإسلامى بين المثالية والواقعية » وذلك أثناء حديثه عن واقعية الفقه الإسلامى من خلال أصوله . ولكنه لم يفرد قضية تصرف الرسول - ﷺ - بالإمامة بالبحث ، مع أنه استوعب الحديث عنها في دقة عند تقسيم العلماء للسنة بين تشريعية وغير تشريعية . ومن

قوله فى هذا الصدد : « فهذه التقسيمات للسنة تدل على وضوح على أن ما ورد عن الرسول - ﷺ - ليس كله تشريعا لازما للأمة في كل حين بل منه ما هو كذلك وهو الأغلب ، لأن وظيفته الأولى هى التبليغ ، ومنه ما هو قضاء وحكم النبي على ما قام عنده من الدلائل والبينات ، وهى وقائع جزئية يشير إليها الفقهاء فى مناقشاتهم كثيراً بقولهم « قضية عين لا عموم لها » ومنه ما بنى على المصلحة القائمة في زمنه ، وهذا يتبع المصلحة ويدور معها ، وإلا كنا مخالفين للأمر بطاعة الرسول - ﷺ - فإن طاعته فى أن نسلك سبيله التى سلكها ، فنذير هذا النوع من الأحكام على المصلحة ، يدل لذلك أن أصحاب رسول الله - ﷺ - وهم حملة الشريعة والقائمون عليها من بعده غيروا بعض السنة المروية عن الرسول - ﷺ - لما تغيرت الظروف لعلمهم أنها صدرت عنه - عليه السلام - ملاحظات فيها حال الأمة ومقتضيات البيئة وزمن التشريع دون أن تكون شرعا عاما لازما فى كل حال ، ولولا ذلك ما غيروا ، ونحن نعيذهم جميعا من أن يخالفوا حديث رسول الله - ﷺ - وهم يعلمون أنه دين عام ، « وتشريع لازم لكل الناس في جميع الحالات ، وكيف يقع منهم ذلك وهم الحريصون كل الحرص على اتباع هدى الرسول وترسم خطاه ؟ »(٢٢) .

ثانيا : الجانب التطبيقى

وقد آن الأوان لننتقل إلى الدراسة التطبيقية بذكر نماذج مختلفة من تصرفات النبى - ﷺ - بالإمامة ، فى مجالات شتى . في العبادات ، والمعاملات ، والحروب ، تمهيدا لاستخلاص السمات العامة ، والمميزات الجوهرية لمنهج النبي - ﷺ - فى التصرف بالإمامة .

١ - في العبادات :

(أ) في الزكاة :

فقد جاء - مثلا - فى كتاب الصدقات الذى رواه أنس ، أن النبي - ﷺ - قال : « ومن بلغت صدقته بنت مخاض وليست عنده ، وعنده بنت لبون فإنها تقبل منه ، ويعطيه المصدق عشرين أو شاتين » .

رواه البخارى مفرقا ، وجمعه النووي بحروفه[٢٣] .

فهذا التقدير للفارق بين بنت المخاض وبنت اللبون بشاتين أو عشرين درهما مبنى على أن الشاة فى زمنه - ﷺ - كانت تساوى عشرة دراهم . ولكن ذلك التقدير يختلف من بيئة إلى أخرى ، ومن زمن إلى آخر ، فليس هو إذن شرعا دائما ، إنما هو تصرف من النبي - ﷺ - بمقتضى الإمامة ، لما فيه من مصلحة جزئية . وقد أكد هذا الفهم الدكتور القرضاوى قائلاً : « والذى يظهر لى أن تعيين النبي - ﷺ - لبعض هذه التقديرات كان بصفة الإمامة والرياسة التى له - ﷺ - على الأمة حينئذ لا بصفة النبوة ، وصفة الإمامة تعتبر ما هو الأنفع للجماعة في الوقت والمكان والحال المعين ونأمر به ، وقد تأتى بغيره لتغير الزمان أو المكان أو الحال ، أو تغيرها كلها ، بخلاف ما يجىء بصفة النبوة ، فهو يأخذ صورة التشريع الملزم لجميع الأمة في جميع الأزمنة والأمكنة ، ويدخل في هذا عندي تحديد الفرق بين كل سِنٍّ وسن بشاتين أو عشرين درهما ، مع أن الفرق في مثل هذه الأحوال لا يثبت على قيمة واحدة جامدة ، فإن النسبة بين الابل والشاة لو ظلت ثابتة ، فإن تقويم الشاتين بعشرين درهما لا يثبت ، فقد تغلو قيمة الشياه ، أو تنخفض القوة الشرائية للدرهم ، أو يحدث العكس ، كما هو معلوم ومشاهد الآن ، فالنبى - صلى الله عليه وسلم - حين قدر الشاة بعشرة دراهم قدرها باعتباره إماما حسب سعر الوقت ، فلا مانع عندنا من تقدير الفرق بغير ذلك تبعا لاختلاف القيمة والأسعار »[٢٤] .

(ب) ومنه في الزكاة كذلك أن النبي - ﷺ - فرض زكاة الفطر وجعلها صاعا من تمر أو صاعا من شعير أو صاعا من زبيب[٢٥] بناء على ما كانوا يطعمونه ، لأن المقصود من زكاة الفطر هو اغناؤهم (الفقراء) يوم العيد عن السؤال ، وعلى أن قيم الصاع من هذه الأطعمة متقاربة ، ولهذا لما رأى معاويه قمح الشام وارتفاع قيمه بالنسبه للشعير أو التمر أو الزبيب قال فى احدى خطبه : « أرى مدين من سمراء الشام (قمح الشام) تعدل صاعا من تمر ، فأخذ الناس بذلك وساروا على أن الواجب صاع من تمر أو شعير ، أو نصف صاع من بر أو دقيقه »[٢٦] .

وقال ابن القيم : « إن رسول الله - ﷺ - حينما فرضها صاعا من تمر أو شعير أو زبيب أو صاعا من أقط ، كانت هى غالب أقواتهم بالمدينة ، فإذا وجد أهل بلد قوتهم من غير هذه الأصناف وجب عليهم صاع من قوتهم ، ولو كان قوتهم غير الحبوب كاللبن واللحم والسمك أخرجوا فطرتهم من قوتهم كائنا ما كان ، إذ المقصود سد خلة المساكين في هذا اليوم »[٢٧] .

وفي عمرة القضاء لما قدم رسول الله - ﷺ - أمر أصحابه فقال : « اكتشفوا عن المناكب واسعوا في الطواف « وقد أخرج الإمام أحمد في مسند ابن عباس أن قريشا قالت : ان محمدا وأصحابه قد وهنتهم حمى يثرب ، فلما قدم رسول الله - ﷺ - لعامه الذى اعتمر فيه . قال لأصحابه : ارملوا بالبيت ثلاثا ليرى المشركون قوتكم « فلما رملوا قالت قريش : ما وهنتهم[٢٨] فلما سئل عمر بن الخطاب - رضى الله عنه - عن الرمل . قال : ما لنا وللرمل أنما راءينا به المشركين . وقد أهلكهم الله ، ثم قال : صنعه رسول الله - ﷺ - لا نحب أن نتركه » .[٢٩] فعمر - رضى الله عنه - فعله وهو يعلم أن النبى - ﷺ - رمل ليرى الكفار منهم قوة ، أى بمقتضى الامامة لا الرسالة . ومع ذلك فعله لأنه لا ضرر فى فعله ، بل فيه مصلحة عدم المخالفة[٣٠] .

٢ ـ فى المعاملات المالية :

وفي المعاملات المالية من تلك التصرفات منها على سبيل المثال :

(أ) التسعير « فإن النبي ـ ﷺ ـ جاءه رجل فقال يارسول الله سعر لنا . فقال : بل أدعو الله ، ثم جاء آخر . فقال يارسول سعر لنا . فقال : بل الله يرفع ويخفض ، وأنى لأرجو أن ألقى الله ـ عز وجل ـ وليس لأحد عندى مظلمة » رواه أبو داود[٣١] . وفي رواية الترمذى أن رسول الله ـ ﷺ ـ قال : « ان الله هو القابض الباسط الرازق المسعر ، وأنى لأرجو أن ألقىٰ الله ـ عز وجل ـ ولا يطلبني أحد بمظلمة ظلمتها اياه في دَم ٍ ولا مال »[٣٢] .

فالرسول ـ ﷺ ـ كان لأمور طبيعية مثل كثرة الخلق وقلة المنتج والجلب . والتسعير فى هذه الحالة يزيد الغلاء[٣٣] فعدم التسعير مصلحة جزئية . ولذلك يصح أن نحكم على هذا التصرف من النبي ـ ﷺ ـ في هذا الموقف بأنه تصرف بالأمانة والرياسة ، ولذلك يروى عن بعض الخلفاء الراشدين أنه سعر ، وأفتى بعض التابعين بجواز التسعير ، وفصل ابن تيمية ، وتلميذه ابن القيم ـ رحمهما الله ـ الأحوال التى يجوز فيها التسعير وكيفيته . ولم يقل أحد ـ فيما نعلم ـ ان عدم التسعير شرع عام ، بحيث يحرم التسعير ولا يجوز دائما .

(ب) ومن ذلك كذلك نهى رسول الله ـ ﷺ ـ عن بيع الثمرة قبل بدء صلاحها . ففى صحيح البخارى عن زيد بن ثابت كان الناس يتبايعون الثمار ، فإذا جذ الناس وحضر تقاضيهم . فقال المبتاع : انه أصاب الثمر الدمان أصابة مراض ، أصابه قشام عاهات يحتجون بها ، فقال رسول الله ـ ﷺ ـ لما كثرت هذه الخصومة عنده : فاما لا فلا تبايعوا حتى يبدو صلاح الثمر . قال زيد بن ثابت : كالمشورة يشير بها عليهم لكثرة خصومتهم »[٣٤]

وقد جعل الشيخ الطاهر بن عاشور هذا قسما خاصا من تصرفات النبى - ﷺ - المختلفة التى أوصلها إلى اثنى عشر تصرفا سماه التصرف بالمشورة . وجعله الشيخ باقر الصدر من تصرفات النبي - ﷺ - بالإمامة[٣٥] .

ولذلك فقد اختلف الفقهاء في حكم هذا العيب ، فمنهم من منعه مطلقا ، ومنهم من أجازه مطلقا ، ومنهم من أجازة بشرط التبقية ، ومنهم من أجازه بشرط القطع[٣٦] .

فالذين أجازوه رغم هذا النهى حملوا النهي عنه - ﷺ - على التنزيه ، وعلى أنه إنما نهى عنه لمصلحة جزئية ، وان هذا النهى كان منه - ﷺ - باعتباره الامام وليس شرعا عاما .

(جـ) ومن هذا الباب كذلك أن النبى - ﷺ - أمر حبان بن منقذ أن يقول عند الشراء : « لا خلابة ، ولى الخيار ثلاثة أيام »[٣٧] لأنه كان يخدع في البيع والشراء لضعف في عقله بسبب أصابة في رأسه حدثت له في الجاهلية . فذهب الحنفية والشافعية إلى أن مدة خيار الشرط لا تزيد عن هذه المدة التى حددها النبى - ﷺ - في هذا الحديث ، لأن هذا شرع عام ، ولأن الأصل لزوم البيع ، لكن الشرع أجاز الخيار المشروط للحاجة فى هذه المدة ، فوجب أن يظل ما استثنى فى الاطار الذى استثنى منه وهو ثلاثة أيام . ولكن المالكية والحنابلة رأوا أن الحاجة تقتضى الزيادة على الثلاثة أحيانا في بعض السلع ، وأما ما ورد في الحديث فواقعة عين لا عموم فيها ، فتجوز الزيادة على المدة المذكورة في الحديث للحاجة .

(د) ومن أمثلة ذلك كذلك النهى عن منع فضل الماء .

فقد جاء في حديث اياس بن عبدالله أن النبى - ﷺ - نهى عن بيع فضل الماء » رواه الترمذي وصححه[٣٩] .

وفى البخارى : « لا تمنعوا فضل الماء لتمنعوا به فضل الكلأ »[٤٠] .

ولمسلم : «لا يباع فضل الماء ليباع به الكلأ »[٤١] . وعن عبادة بن الصامت - ﷺ - رضى الله عنه - أن رسول الله - ﷺ - قضى بين أهل المدينة فى النخل بمنع نقع البئر ، وقضى بين أهل البادية ألا يمنع فضل الماء ليمنع به الكلأ»[٤٢] .

فهذه تصرفات عن النبى - ﷺ - منصبة على شىء واحد هو النهى عن بيع الفاضل من الماء .

وقد فصل الفقهاء القول في ذلك ، حيث قسموا الماء إلى ثلاثة أقسام ، ولكل قسم حكم : قسم هو حق اجماعا كالأنهار العامة غير المستخرجة ، والسيول . فهذه لا يملكها أحد ولكل مسلم حق فيها ، وقسم هوملك اجماعاً وهو الماء المحرز في الجرار ونحوها ، وقسم مختلف فيه كماء الآبار والعيون والقنوات المحتفرة في الملك فهو عند الحنفية والشافعية حق لا ملك . وقال بعض الشافعية والمالكية انه ملك[٤٣] .

وقد ذكر الشوكاني أن الجمهور يرون أن النهى عن بيع الفاضل من الماء في الأحاديث السابقة نهى تنزيه لا نهى تحريم[٤٤] ، وان كان ظاهر الأحاديث يوجب بذل الفاضل مجانا - كما يقول ابن حجر -[٤٥] . ولذلك فإن ابن حزم ذهب إلى تحرير بيع أى نوع من أنواع المياه الفاضلة على حاجة الإنسان[٤٦] .

ويبدو لى أن الصواب أن النبى - ﷺ - إنما تصرف هنا بالنهى بمقتضى الإمامة والرياسة ، وليس بمقتضى النبوة والرسالة تبعا للمصلحة الجزئية التى كانت في عصره وليست شرعا عاما ، فإذا رأى الإمام بعد ذلك جواز بيع الفاضل من البئر المحفور فى أرض خاصته أجاز ذلك ، وإذا رأي منعه منعه تبعا للمصلحة .

(هـ) ومن ذلك نهى النبى - ﷺ - عن تأجير الأرض بالنقود فى حديث رافع بن خديج حيث قال : « نهانا رسول الله - ﷺ - عن أمر كان لنا نافعا : إذا

كانت لأحدنا أرض أن يعطيها ببعض خراجها أو بدراهم وقال : « إذا كانت لأحدكم أرض فليمنحها أخاه أو ليزرعها »[٤٧] .

قال باقر الصدر : « فنحن حين نجمع بين قصة هذا النهى واتفاق الفقهاء على اباحة كراء الأرض في الشريعة بصورة عامة[٤٨]، ونضيف إلى ذلك أحاديث كثيرة واردة عن الصحابة تدل على جواز إجازة الأرض[٤٩]، فخرج بتفسير معين للنص الوارد في خبر رافع بن خديج ، وهو ان النهى كان صادرا عن النبي - ﷺ - قال : « من أحيا أرضا فهى له »[٥١] فهل هذا إذن عام أم إذن خاص ؟ .

لقد ذهب الحنفية إلى وجوب إذن الإمام كشرط لصحة الاحياء (التعمير) وذلك المالكية إلى أن إذن الإمام شرط فيما قرب من العامر دون ما بعد . أما الشافعية والحنابلة فلم يشترطوا شيئا من ذلك[٥٢] .

ذكر القرافى أن السبب في هذا الاختلاف يرجع إلى اختلافهم فى مقتضى تصرف النبى - ﷺ - بهذا القول . هل كان تصرفه به بمقتضى الإمامة أم بمقتضى الرسالة ؟

فذهب أبو حنيفة « إلى أن هذا تصرف منه بالإمامة ، فلا يجوز أن يحيى أحد أرضا إلا بإذن الإمام ، لأن فيه تمليكا فأشبه الاقطاعات والاقطاع يتوقف على إذن الإمام ، فكذلك الاحياء .

وذهب الشافعى ومالك إلى أن هذا من تصرفه - ﷺ - بالفتيا ، لأنه الغالب من تصرفاته - ﷺ - فان عامة تصرفاته التبليغ ، فيحمل عليه تغليباً للغالب الذى هو وضع الرسل عليهم السلام ، فعلى هذا لا يتوقف الاحياء على اذن الإمام ، لأنها فتيا بالاباحة كالاحتطاب ، والاحتشاش بجامع تحصيل الأملاك بالأسباب . وأما قول مالك ما قرب من العمران لابد فيه من إذن الإمام ، فليس لأنه تصرف بطريقة الإمامة بل لقاعدة أخرى ، وهى أن احياء ما قرب يحتاج إلى النظر في تحرير حريم البلد ، فهو كتحرير الاعسار في فسخ النكاح ، وكل ما يحتاج إلى نظر وتحرير فلابد فيه من إذن الحكام »[٥٣] .

وجدير بالذكر أن أبا يوسف خالف استاذه وامامه الإمام أبا حنيفة فى هذه المسئلة ، وأخذ بقول الجمهور ، واعتذر عن أبي حنيفة بأنه اشترط إذن الإمام منعا للنزاع ، وأماما لا مجال فيه للنزاع فلا يشترط إذن الإمام فيه لعدم النزاع[٥٤] .

ولعل الراجح أن هذا تصرف من النبى - ﷺ - بمقتضى الإمامة والرياسة ، فعلى ولى الأمر أن يأذن بالتعمير عندما يرى المصلحة فى ذلك ، ويمنع فيه إذا رأى فيه الضرر والمفسدة ، ويرجحه ما روى من أن عمر بن الخطاب - رضى الله عنه - قال لنا رقاب الأرض »[٥٥] .

(ز) ومن الأمثلة على ذلك ما ثبت عن النبى - ﷺ - فى ضوال الأبل ، فقد ثبت عنه النهى عن التقاط ضالة الأبل . وقال للسائل عنها : « مالك ولها ؟ دعها معها غذاؤها وسقاؤها ، ترد الماء وتأكل الشجر حتى يجدها ربها » ، فلما كان زمان عثمان بن عفان - رضى الله عنه - أمر بأخذها وتعريفها ، ثم بيعها وحفظ ثمنها حتى يجىء صاحبها فيأخذه . ثم جاء على ابن أبى طالب - رضى الله عنه - فأمر بأخذها وعلفها من بين المال حتى يجىء ربها »[٥٦] .

فسيدنا عثمان ثم سيدنا على - رضى الله عنهما - إنما خالفا نهى النبى - ﷺ - لأنهما علما أن نهيه إنماكان باعتباره الإمام ، رأى في زمانه المصلحة تقتضى النهى ، ولكن هذه المصلحة تغيرت بعد ذلك فأصبحت ضررا بسبب تغير أخلاق الناس ، فلزم تغير الحكم .

٣ - فى الدية :

لقد أوجب القرآن الكريم الدية في القتل ، حيث قال الله - عز وجل - : ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَن يَصَّدَّقُوا ﴾[٥٧] من غير أن يبين مقدارها ولا من أى الأموال تؤخذ ، كما أنه لم يعين من الذى سيدفعها القاتل نفسه أم أقرباؤه ، أم المجتمع ؟ .

فقدرها النبي - ﷺ - بمائة من الأبل ، فتحملها العاقلة (عاقلة الجانى) . فقد روى النسائى كتاب النبي - ﷺ - إلى أهل اليمن . وان في النفس الدية مائة من الأبل »[٥٨] .

وفي رواية لأبى داود والنسائى عن المغيرة بن شعبة أن رسول الله - ﷺ - قضى على العاقلة بالدية في قصة المرأة التى أسقطت جنينا[٥٩] . وكان أحيانا يقدر بقيمة ذلك ، وكان ثمانية آلاف درهم . فقد روى عن عبد الله بن عمرو - أنه كانت قيمة الدية على عهد رسول الله - ﷺ - ثمانمائة دينار ، وثمانية آلاف درهم ، ودية أهل الكتاب يومئذ النصف من دية المسلم . قال : وكان ذلك كذلك حتى استخلف عمر فقام خطيبا فقال : ان الابل قد غلت ، قال : ففرضها عمر على أهل الذهب ألف دينار ، وعلى أهل الورق اثنى عشر ألف ، وعلى أهل البقر مائتى بقرة وعلى أهل الشاة ألفى شاة ، وعلى أهل الحلل مائتى حلة »[٦٠] .

ولما دون عمر الدواوين جعل العاقلة هم أهل الديوان ، لأن بهم تكون النصرة »[٦١] .

ولقد قرر الفقهاء أنه لو وجد تناصر بغير ذلك لنقل الحكم إليه كما في الهداية مع تكملة فتح القدير[٦٢] .

فالنبي - ﷺ - فرض الدية مائة من الأبل أو ثمانمائة درهم ، وعلى العاقلة باعتباره الإمام . ورأى عمر فرضها بما يساوى هذا القدر من أنواع المال المختلفة ، وكانت على العاقلة فنقلها إلى أهل الديوان . ورأى الفقهاء أنه يجب أن يتعاون على ادائها كل من كان بينهم نوع من التناصر . فإذا جاء الإمام الآن وقدرها بأية عملة رائجة ، وفرض قيام تأمينات تعاونية بين أهل كل حرفة - مثلا - لدفع دية القتل عن من تجب عليه الدية ، لم يكن فى تصورى خارجا عن تقدير الرسول - ﷺ - الذي قدر هذه الدية بهذه الكيفية وجعلها على من كان بينهم تناصر في عصره ، لأن الرسول - ﷺ - تصرف هذا التصرف بمقتضى الإمامة والرياسة التي خولها الله أياها ، وهى رياسة تتوخى تحقيق مقاصد الشريعة بدرء المفاسد وجلب المصالح ، حسب الحال والمكان والزمان .

٤ ـ فى الحروب وما يترتب عليها :

وفي هذا المجال من التصرفات يبدو تصرف النبي ـ ﷺ ـ بالإمامة والرياسة أوضح ما يكون ، ومن الأمثلة التى تظهر ذلك :ـ

(أ) الاذن باعطاء القاتل سلب القتيل فى المعركة ، فقد ثبت أن النبي ـ ﷺ ـ قال في غزوة حنين : « من قتل قتيلا له عليه بينه ، فله سلبه » . متفق عليه(٦٣) .

فاختلف الفقهاء : هل هذا السلب مستحق بالشرع أو بالشرط ؟ لهم في ذلك قولان هما روايتان عن أحمد .

أحد القولين : أن السلب للقاتل بحكم الشرع أذِنَ الإمامُ أم لم يأذن أى شرطه الإمام أم لم يشترطه . وهو قول الشافعى .

والآخر : أنه لا يستحقه إلا بشرط الامام وهو قول أبى حنيفه .

وقال مالك : ـ رحمه الله ـ : لا يستحق الا بشرط الإمام بعد القتال ، فلو لم يشترطه ، أو اشترطه قبل القتال لم يصح . قال مالك : ولم يبلغنى أن النبي ـ ﷺ ـ قال ذلك إلا يوم حنين ، وإنما نقل النبي ـ ﷺ ـ بعد أنِ برد القتال(٦٤) .

قال ابن القيم ـ رحمه الله ـ ومأخذ النزاع أن النبي ـ ﷺ ـ كان هو الإمام والحاكم (يعنى القاضى) ، والمفتى ، وهو الرسول ، فقد يقول الحكم بمنصب الرسالة فيكون شرعا عاما إلى يوم القيامة ، كقوله ـ ﷺ ـ « من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد » متفق عليه(٦٥) . وقوله : « من زرع فى أرض قوم بغير أذنهم فيس له من الزرع شيء ، وله نفقته » (أخرجه أحمد وأبو داود وابن ماجه)(٦٦) .

. . إلى أن قال : « وقد يقول بمنصب الامامة فيكون مصلحة للأمة في ذلـك الـوقت وذلك المكان ، وعلى تلك الحال ، فيلزم من بعده من الائمة مراعاة ذلك على حسب المصلحة التى راعاها النبي ـ ﷺ ـ زمانا ومكانا وحالا ، ومن هنا تختلف الائمة في كثير من المواضع التى فيها أثر

عنه ـ ﷺ ـ (يعنى ويحتمل أحد هذين الأمرين) كقوله ـ ﷺ ـ « من قتل قتيلا فله سلبه » هل قاله بمنصب الامامة فيكون حكمه متعلقا بالائمة ، أو بمنصب الرسالة والنبوة فيكون شرعا عاما ؟ »[٦٧] .

(ب) ومن تصرفه كذلك في الحرب بمنصب الرسالة ، أن الرسول ـ ﷺ ـ أثناء حصار المشركين في غزوة الأحزاب ، ونقض يهود بنى قريظة العهد . الذى بينهم وبينه ، وطالت هذه الحال على المسلمين ، أراد رسول الله ـ ﷺ ـ أن يصالح عيينه بن حصن والحارث بن عوف رئيس غطفان على ثلث ثمار المدينة ، وينصرفا بقومهما ، وجرت المراوضة على ذلك ، فاستشار السعدين فى ذلك . فقالا : يارسول الله ان كان الله أمرك بهذا فسمعا وطاعة ، وأن كان شيئا تصنعه لنا فلا حاجة لنا فيه ، لقد كنا نحن وهؤلاء القوم على الشرك بالله وعبادة الأوثان وهم لا يطمعون أن يأكلوا منها ثمرة الا قرى أو بيعا ، فحين أكرمنا الله بالاسلام وهدانا له وأعزنا بك نعطيهم أموالنا ؟! والله لا نعطيهم الا السيف . فصوب رأيهما وقال : إنما هو شىء أصنعه لكم لما رأيت العرب قد رمتكم عن قوس واحدة »[٦٨] .

فهذا الموقف يدل بوضوح على أن أصحاب النبي ـ ﷺ ـ كانوا يفرقون بين ما كان من تصرفه ـ ﷺ ـ بالرسالة ، وتصرفه بالإمامة ، وأنه عندما يشتبه عليهم الأمر يسألونه ـ ﷺ ـ : أهذا من عند الله أم رأى لك تختار فيه مصلحتنا باعتبارك الامام ؟

(جـ) كما يبدو تصرفه بالامامة واضحا في معاملة الأسرى ، فإن الله ـ عز وجل ـ خيّر النبى ـ ﷺ ـ في الأسرى بعد أن تضع الحرب أوزارها أحد أمرين : أما المن عليهم ، وأما الفداء . قال الله ـ عز وجل ـ : « فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَآءً حَتَّىٰ تَضَعَ ٱلْحَرْبُ أَوْزَارَهَا »[٦٩] فكان النبي ـ ﷺ ـ يمن على الأسرى أحيانا ، ويأخذ الفداء منهم أحيانا مالا ، وأحيانا بمبادلة أسرى المسلمين بهم ، أو تعليمهم بعض أبناء المسلمين القراءة والكتابة ، وأضاف إلى ذلك القتل مع انه غير وارد في الآية الكريمة ، إذا رأى المصلحة فى

ذلك ، وأحيانا يسترق (الذرية والسبايا) إذا رأى المصلحة فى ذلك ، ولكن ذلك كله متروك لنظر الائمة من بعده ، لأنه تصرف منه - ﷺ - بمقتضى الامامة . التى يتصرف في الموقف حسب المصلحة الجزئية في اطار البيئة الزمانية والمكانية والحالية .

فإذا تغير ذلك كله وأصبح العرف أو القانون الدولي يمنع قتل الأسرى أو يمنع الاسترقاق فإنه يجب أن تتغير نظرة الإمام المسلم العادل ويتغير بالتالى تصرفه .

قال ابن القيم - رحمه الله - ثبت عنه - ﷺ - في الأسرى أنه قتل بعضهم ومنّ على بعضهم وفادى بعضهم بمال ، وبعضهم بأسرى من المسلمين ، واسترق بعضهم ، ولكن المعروف أنه لم يسترق رجلا بالغا . . وهذه أحكام لم ينسخ منها شيء ، بل يخير الإمام فيها حسب المصلحة »(٧٠) .

(د) ومن ذلك كذلك أن النبي - ﷺ - لما فتح خيبر وزعها أو وزع جزءا كبيرا من أراضيها على المحاربين(٧١) كالأموال المنقولة المنصوص على تقسيمها فى قوله تعالى : ﴿ وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمۡتُم مِّن شَيۡءٖ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِ . ﴾ الآية .(٧٢) ولكنه - ﷺ - فتح مكة عنوة على الصحيح ولم يقسمها(٧٣) ، فدل ذلك على أن تصرفه بالتقسيم إنما كان بمقتضى الإمامة والرياسة ، ولذلك فإن عمر بن الخطاب - رضى الله عنه - لما فتح أرض السواد - رفض تقسيمها كما تقسم الغنائم من الأموال المنقولة ، ورأى أن المصلحة تقتضى أن يقف ملكيتها على الأمة كلها فتكون ملكية عامة ويأخذ الخراج من أصحابها الاصليين لينفق منه في اعداد الجيش والانفاق فى مصالح المسلمين العامة(٧٤) ، ولو أن النبي - ﷺ - كان كلما غنم أرضا أو عقارا وزعه توزيع المنقولات لكان تصرفه بذلك تصرفا بالشرع .

وقد اختلف الفقهاء بعد ذلك في التكييف الفقهى لفعل عمر بن الخطاب(٧٥) . والصحيح ما ذهب إليه الجمهور من تأييد عمر فى تصرفه ، لأنه تصرف منه ـ رضى الله عنه ـ بالامامة .

٥ ـ ومن تلك التصرفات غير ما سبق في العبادات ، والمعاملات ، والحروب تصرفه ـ ﷺ ـ بالحمى . والحمى كان معروفا عند العرب في جاهليتهم وكان يقوم به الملك أو شيخ القبيلة ، أو أحد جبابرتها ، فيوقف كلبه على شوق من الأرض ويعوى ، فمهما بلغ صوته فهو محمى لسيده ، ترعى فيه أنعامه وماشيته كما أن ماشيته ترعى فى كلأ غيره ، ولا يجرؤ أحد على رعى ماشيته فى حماه . فلما جاء الإسلام طوّر هذا الحمى ووجهه وجهة سامية ، حيث جعله حمى فى مصلحة فقراء المسلمين وأهل العوز والحاجة فيهم ، بجانب خيول الجيوش المجاهدة فى سبيل الله . وتقدير المصلحة فى الحمى أو عدمها إنما يكون للحاكم المسلم العادل .

والأصل في ذلك أن النبى ـ ﷺ ـ قال : « لا حمى إلا لله ولرسوله »(٧٦) وروى أبو عبيد أن النبي ـ ﷺ ـ « حمى النقيع لكل المسلمين »(٧٧) .

وقد اختلف الفقهاء فى مشروعية الحمى بعد النبي ـ ﷺ ـ بناء على فهمهم لتصرف النبي ـ ﷺ ـ وقوله هذا : هل هو بمقتضى التبليغ والرسالة ؟ فهو معرف وكاشف عن حكم الله ، أو هو تصرف منه ـ ﷺ ـ بالامامة والرياسة ؟ فيكون للحاكم المسلم العادل أن يحمى إذا رأى مصلحة المسلمين في ذلك ؟ لأن الحمى تحويل للأرض من الملكية العامة إلى ملكية الدولة .

فالشافعي ـ رحمه الله ـ رأى أن الحمى تصرف من النبي ـ ﷺ ـ بمقتضى الرسالة ، ولذلك منع الحمى لأحد بعد رسول الله ـ ﷺ ـ وذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والمالكية وغيرهم إلى جواز ذلك لغيره من الأئمة(٧٨) . ولا يمكن فهم ذلك منهم إلا على ضوء أنهم فهموا تصرف النبي ـ ﷺ ـ وقوله هذا أنه إنما كان بمقتضى الإمامة والرياسة .

ورأى الجمهور فى نظرى أقرب إلى الصواب ، بدليل أن عمر بن الخطاب حمى ، واشتهر ذلك عنه في عصر الصحابة ولم ينكر عليه أحد ذلك

ومن وصية عمر بن الخطاب ـ رضى الله عنه ـ في هذا المقام قوله لغلامه هنى ـ وكان عاملا له على ما حماه للمسلمين بأرض الربذة ـ : « ياهنى ضم جناحك عن الناس ، واتق دعوة المظلوم فإنها مجابة ، وأدخل الصريمة والغنية ، ودعنى من نعم ابن عوف ونعم ابن عفان فإنهما أن هلكت ماشيتهما رجعا إلى نخل وزرع ، وان هذا المسكين ان هلكت ماشيته جاء يصرخ : ياأمير المؤمنين . فالكلأ أهون علىّ أم غرم الذهب والورق ؟ أنها أرضهم قاتلوا عليها في الجاهلية ، وأسلموا عليها في الإسلام ، وأنهم يرون أن نظلمهم ، ولولا النعم التي يحمل عليها في سبيل الله ما حمينا على الناس شيئا من بلادهم أبدا»[٨٠] .

٦ ـ ومن ذلك كذلك تصرفه ـ ﷺ ـ بالامامة والرياسة فى اقطاع بعض أصحابه بعض الأرض للملكية أو الاستغلال . والدليل على أن تصرفه فيه بالأمامة أنه إنما كان يقصد به المصلحة ، فإذا تبين له عدم تحقق المصلحة أو رأى أن فى ذلك ضررا عاد إلى اقطاعه ، أو إذا رأى الخليفة لمن بعده أن الاقطاع لم يحقق الغرض منه أو تحول إلى ضرر ، رده .

فمن الأول ما روى أبيض بن حمال أنه وفد إلى النبي ـ ﷺ ـ فاستقطعه الملح ، فقطع له ، فلما أن ولى قال رجل من المجلس : أتدرى ما أقطعت له ؟ إنما اقطعته الماء العد . قال : فانتزعه منه » رواه الترمذى وحسنه ، ورواه أبو داود[٨١] .

ومن الثانى أن عمر بن الخطاب ـ رضى الله عنه ـ رد بعض ما كان النبى ـ ﷺ ـ أعطاه بلال بن الحارث . فقد روى أبو عبيد أن رسول الله ـ ﷺ ـ أقطعه ـ العقيق أجمع ، فلما كان زمان عمر قال لبلال : ان رسول الله ـ ﷺ ـ لم يعطك لتحجر عن الناس ، إنما أقطعك لتعمل ، فخذ منها ما قدرت على عمارته ورد الباقى »[٨٢] .

ثالثا : القول بمنطقة الفراغ فى التشريع ، ومدى صلة ذلك بتصرف النبي ـ ﷺ ـ بالامامة والرياسة :

لقد ذكر هذا القول الشيخ باقر الصدر ـ رحمه الله ـ أثناء بحثه عن النظرية الاسلامية للاقتصاد « فان المذهب الاقتصادى في الإسلام يشتمل على جانبين : أحدهما قد ملىء من قبل الإسلام بصورة منجزة ، لا تقبل التغيير والتبديل . والأخر : يشكل منطقة الفراغ في المذهب قد ترك مهمة ملئها إلى الدولة (ولى الأمر) ، يملؤها وفقا لمتطلبات الأهداف العامة للاقتصاد الاسلامى ، ومقتضاياتها فى كل زمان » . ثم استمر يقول : « ونحن حين نقول : (منطقة فراغ) فإنما نعنى بذلك بالنسبة إلى الواقع التطبيقى للإسلام ، الذى عاشته الأمة فى عهد النبوة ، فإن النبى الأعظم ـ ﷺ ـ قد ملأ ذلك الفراغ بما كانت تتطلبه أهداف الشريعة في المجال الاقتصادى على ضوء الظروف التى كان المجتمع الإسلامى يعيشها ، غير أنه ـ ﷺ ـ حين قام بعملية ملء هذا الفراغ لم يملأه بوصفه نبيا مبلغا للشريعة الالهية الثابتة فى كل مكان وزمان ليكون هذا الملء الخاص من سيرة النبي ﷺ ـ لذلك الفراغ معبرا عن صيغة تشريعية ثابتة ، وإنما ملأه بوصفه ولى الأمر المكلف من قبل الشريعة بملء منطقة الفراغ وفقا للظروف »[٨٣] .

وفي موضع آخر دلل على اعطاء ولى الأمر صلاحيات ملء منطقة الفراغ بالنص القرآني الكريم : ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ۖ ﴾[٨٤] .

كما حدد منطقة الفراغ هذه التى تتسع له صلاحيات أولى الأمر بأنها « كل فعل مباح تشريعيا بطبيعته فأى نشاط وعمل لم يرد به نص تشريعى يدل على حرمته أو وجوبه يسمح لولى الأمر باعطائه بصفة ثانوية ، بالمنع منه أو الأمر به »[٨٥] .

وقد وضع أن منطقة الفراغ بالمعنى الذي يتصوره ليست نقصا أو عيبا في التشريع الإسلامى : « بل تعبر عن استيعاب الصورة ، وقدرة الشريعة على مواكبة العصور المختلفة ، لأن الشريعة لم تترك منطقة الفراغ بالشكل الذي يعنى نقصا أو اهمالا ، وإنما حددت للمنطقة أحكامها ، بمنح كل حادثة صفتها التشريعية الأصلية ، مع اعطاء ولي الأمر صلاحية منحها صفة تشريعية ثانوية ، حسب الظروف »[٨٦] .

وبالرغم من أن هذا الكلام جيد وصحيح في عمومه ، فإن هذا المصطلح « منطقة الفراغ » يحمل في طياته شيئا من الغموض ، اضطر صاحبه إلى توضيحه أكثر من مرة ، والدفاع عنه . وهو يقصد ـ كما فهمت ـ من مجمل كلامه وتفصيله ـ أن فى التشريع الإسلامي ثوابت ومتغيرات ، فالثوابت هى الأصول الكلية ، وأما المتغيرات فهى في المباحات التى ترتبط بالعوائد والأعراف ، وتختلف حسب المصالح عند التطبيق .

وما يسميه ملء النبي ـ ﷺ ـ هذا الفراغ ، إنما هو في الواقع كان اجتهادا من النبي ـ ﷺ ـ في مجال التطبيق ، لأن التطبيق نوع من البيان ، ونحن ملزمون بمراعاة الاطار العام والنسق الكلي في كيفية اجتهاد النبي ـ ﷺ ـ مع مراعاة تغير الظروف والعادات والأعراف ، وتغير الأحكام بتغير الأعراف أحد الأصول الهامة التى اعتمدها المجتهدون فى كل عصر ، ابتداء من عصر النبوة إلى الآن[٨٧] .

بل قد نذهب إلى أبعد من ذلك عندما نقول : ان الحكم عندما يتغير لتغير الظروف والملابسات أمر لا يحتاج إلى اجتهاد ، لأنه بحث في تحقيق المناط وليس في تخريج المناط .

وفي هذا القول يقول القرافى : « ان استمرار الأحكام التى تدركها العوائد مع تغير تلك العوائد خلاف الاجماع ، وجهالة في الدين ، بل كل ما هو في الشريعة يتبع العوائد يتغير الحكم فيه عند تغير العادة إلى ما تقتضيه العادة المتجددة ، وليس هذا تجديدا للاجتهاد من المقلدين حتى يشترط فيه أهلية الاجتهاد ، بل هذه قاعدة اجتهد فيها العلماء وأجمعوا عليها ، فنحن نتبعهم فيها

من غير استئناف اجتهاد »[٨٨] .

وإذا صرفنا النظر عن المقصود بولى الأمر في الفكر الذي ينطلق منه باقر الصدر باعتباره فكرا شيعيا ، فإن فكرته هذه تلتقى مع القول بأن تصرفات الرسول - ﷺ - بالرسالة والرياسة ليست شرعا دائما ملزما لا يتغير ، بل لكل امام أن ينظر إليها فى ضوء المصالح الكلية العامة بالنسبة لعصره كما قررتها الأحكام الثابتة الدائمة في الشريعة الإسلامية ، وهو بهذا لا يخرج عن كثير من مفكرى أهل السنة الذين قد سبق تتبع الفكرة لديهم وبخاصة القرافى .

ولو أن الشيخ باقر الصدر - رحمه الله - سماها منطقة العفو لا منطقة الفراغ لتجنب هذه المآخذ ، ولما أوقع قراءة فى هذا الوهم الذى أوقعهم فيه ، فقد قال النبى - ﷺ - : - ان الله فرض فرائض فلا تضيعوها ، وحد حدودا فلا تعتدوها ، وسكت عن أشياء رحمة بك من غير نسيان فلا تسألوا عنها »[٨٩] .

وقد درج أهل السنة على تسميتها بمنطقة العفو . وعلى كل حال ، فإن هذا مصطلح خاص به وقد وضح غرضه منه ، ولا مشاحة في الاصطلاح كما يقولون .

رابعا : السمات العامة لتصرفات النبي - ﷺ - بالامامة ومميزاتها :

يفهم مما تقدم أن السنة الواردة فى تصرفات النبي - ﷺ - نوعان : نوع ملزم لجميع المسلمين وهو شرع دائم إلى أن تقوم الساعة ، وهو ما كان تعريفاً إما بالتبليغ عن الله أو الفتيا . ونوع غير ملزم على سبيل الدوام فى ذاته وان كان ملزماً فى منهجه وأهدافه وغاياته ، وهو ما كان النبي - ﷺ - فيه منشئا لحكم . فإن كان مع الإنشاء قضاء وابراماً فهو القضاء ، وهو يختلف من قضية إلى أخرى حسب الحوادث والحجاج والبينات ، ولا يكون ملزما إلا إذا حكم به القاضى بناء على استنباطه الحكم من الأصول الشرعية ، وتنزيلها على القضية المعروضة عليها لكل ملابساتها . . وان كان منشئا للحكم منفذا له دون قضاء أو ابرام بل بعد مشورة فهو التصرف بالامامة ، وهو غير ملزم إلا إذا صدر من الامام المسلم العادل الذى يستشير أهل الحل والعقد ، ويكون غرضه تحقيق المصلحة الجزئية

بناء على مراعاة المقررات الثابتة فى الشريعة الإسلامية ومقاصدها الكلية العامة .

وتصرفات النبي - ﷺ - بالامامة ليست شرعا ملزما مستمرا إلى أن تقوم الساعة مهما اختلفت المصالح أو تغيرت الظروف والأحوال ، بل الملزم فيها هو مراعاة المصلحة والغرض أو الهدف الأساسى ، بل يترتب على الالتزام بهذه التصرفات التزاما حرفيا دون مراعاة لظروفها وملابساتها مخالفة صريحة لسنة النبي - ﷺ - وموقع للناس في الحرج .

وقد كان أصحاب النبى - ﷺ - على وعى تام بذلك ، فإذا اشتبه عليهم أمر . . هل هو من النوع الأول أو من النوع الثانى ؟ سألوا النبي - ﷺ - أهو أمر أمرك الله به ؟ أم هو رأى تراه لنا ، أي ترى أن فيه مصلحة لنا ؟ وكذلك كان الخلفاء الراشدون على بينة من ذلك ، ولذلك رأيناهم يجتهدون فيما تصرف فيه النبي - ﷺ - بمقتضى الامامة إذا اختلفت الظروف أو تغيرت المصلحة ، وهم على يقين من أن تغييرهم لما ورد من تصرفه - ﷺ - في هذه الحالة هو عين الاتباع له .

وقد أثر ذلك كذلك فى مجال الاجتهاد الفقهى ، حيث ان الفقهاء المجتهدين كانت لهم نظرات فقهية فى هذه التصرفات ، فقسموها ثلاثة أقسام :

- قسم أجمعوا أو اتفقوا على أنه من تصرفات النبي - ﷺ - بالامامة ، وبناء عليه فهو مجال لاجتهاد الائمة من بعده في اطار الثوابت الشرعية .
- وقسم ليس من التصرفات بالامامة بالاتفاق ، بل هو تبليغ أو افتاء أو قضاء ، فيأخذ حكم نوعه من حيث اعتبار التبليغ والافتاء شرعا يجب الالتزام به من جانب جميع المسلمين حتى تقوم الساعة ، واعتبار القضاء ملزما بعد حكم القاضى به ، وعدم الاكتفاء بقضاء الرسول - ﷺ - فيه ، لبناء الأقضية على الحجاج والملابسان والبينات . . . الخ .
- وقسم اختلفوا فيه . وقد كان هذا القسم مجالا خصبا للاجتهاد وتنوع الأقوال والآراء .

وأهم سمات تصرفات النبي - ﷺ - بالامامة عدة أمور أهمها :

١ - هى تصرفات مرتبطة مباشرة بأحوال الدولة الإسلامية ونظامها الكلي من الناحية السياسية ، والاجتماعية والاقتصادية .

٢ - كما أنها تصرفات مرتبطة بمصالح جزئية تمليها ظروف محددة من حيث الزمان والمكان والحال ، ويمكن أن تختلف تبعاً لهذه الظروف نفسها .

٣ - كما أنها تصرفات تكون في الأمور المباحة ، أي أن النبي - ﷺ - لم يرد عنه نص تشريعى يدل على حرمتها أو وجوبها ، مما يسمح لولى الأمر باعطائها صفة ثانوية بالمنع عنها أو الأمر بها ، فإذا منع الإمام عن فعل مباح بطبيعته أصبح حراما ، وإذا أمر به أصبح واجبا[٩٠] .

وأبرز ما تمتاز به تصرفات النبي - ﷺ - بالامامة والرياسة - وهو بهذا موضع الاقتداء للائمة من بعده - أمران : ؛ -

الأول : عدم الخروج على الثوابت الشرعية مثل : رفع الحرج ، والتيسير ، والعدل ، والارتباط بالعقيدة والعبادة والأخلاق الإسلامية بل فى اطارها .

الثاني : تحقيق مصلحة الرعية ، ولذلك قعد الفقهاء القاعدة المشهورة « تصرفات الإمام منوطة بمصلحة الرعية»[٩١] .

الهوامش

(١) الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد . للدكتور يوسف القرضاوى ص ٤١ . الطبعة الأولى . بدار الصحوة ـ القاهرة سنة ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م .

(٢) جزء من الآية رقم ١٤٤ سورة آل عمران .

(٣) مقال الدكتور محمد سليم العوا « السنة التشريعية وغير التشريعية العدد الأول من مجلة المسلم المعاصر . شوال سنة ١٣٩٤ هـ ـ نوفمبر من عام ١٩٧٤ م .

(٤) تأويل مختلف الحديث . طبعة دار الكتاب العربي . بيروت ص ١٣٢ ـ ١٣٤ بدون تاريخ طبع .

(٥) حديث يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب . رواه البخارى في صحيحه في كتاب الشهادات . باب الشهادة على الأنساب والرضاع . . . جـ ٢ / ١٠٠ طبعة الحلبي مع حاشية السندي . ورواه مسلم في كتاب الرضاع . باب يحرم من الرضاع ما يحرم من الولادة جـ ٩ / ٢٧١ مع شرح النووى . طبعة مكتبة مصر ومطبعتها بدون تاريخ .

(٦) حديث الترخيص لبعض الصحابة في لبس الحرير لحكة كانت بهم . رواه البخارى فى كتاب اللباس . باب ما يرخص للرجال من الحرير لحكة جـ ٤/ ٣٢ مع حاشية السندى . ورواه مسلم في كتاب اللباس والزينة ، باب اباحة لبس الحرير للرجل إذا كانت به حكة أو نحوها . مع شرح النووي جـ ٤ء / ٢٩٦ .

(٧) النهي عن أكل لحم الجلالة وألبانها . رواه أبو داود في كتاب الأطعمة . باب النهي عن أكل الجلالة جـ ٣ / ٣٥١ طبعة دار الفكر المصورة من طبعة دار احياء السنة المحمدية . مع تعليقات للشيخ محمد محيى الدين عبدالحميد . ورواه الترمذى في أبواب الأطعمة . باب ما جاء فى أكل لحوم الجلالة وألبانها .
وقال : حسن غريب جـ ٣/ ١٧٥ طبعة دار الفكر الثالثة (١٣٩٨ هـ ـ ١٩٧٨ م) تصحيح وتحقيق عبدالوهاب عبد اللطيف . ورواه النسائي في كتاب الضحايا . باب النهى عن أكل لحوم الجلالة جـ ٢١١/٧ . طبعة الحلبي الأولى (١٣٨٣ هـ ـ ١٩٦٤ م) ومعه زهر الربي على المجتبي للسيوطى وابن ماجة في كتاب الذبائح باب النهى عن لحوم الجلالة جـ ١٠٦٤/٢ طبعة عيسى الحلبي . تحقيق محمد فؤاد عبدالباقى (سنة ١٩٧٢ م) .

(٨) حديث كسب الحجام . رواه أبو داود فى كتاب البيوع . باب في كسب الحجام جـ ٢٦٦/٣ . ورواه الترمذى في كتاب البيوع . باب ما جاء فى ثمن الكلب جـ ٣٧٣/٢ . وقال : حديث حسن صحيح . وقال : العمل على هذا عند أكثر أهل العلم ، وقال في باب ما جاء في الرخصة

في كسب الحجام : رخص فيه بعض أهل العلم من أصحاب النبي - ﷺ - وغيرهم . وهو قول الشافعى جـ ٢ / ٣٧٤ .

(٩) جـ ١ / ٢٠٦ طبعة دار المعرفة بيروت - لبنان - المصورة .

(١٠) الاحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام للقرافى . تحقيق الشيخ عبدالفتاح أبو غدة - الطبعة الأولى (١٣٨٧ هـ - ١٩٦٧ م) طبعة المكتب الإسلامى بدمشق - بيروت ص ٨٦ - ٩٠ .

(١١) السابق ص ٩٠ - ٩١ .

(١٢) السابق ص ٩٣.

(١٣) الفروق جـ ١ /٢٠٧ .

(١٤) ادرار الشروق على أنواء الفروق المطبوع بأسفل الفروق جـ ١ ص ٢٠٦ - ٢٠٧ .

(١٥) الاحكام ص ٩٥ ، ٩٦ .

(١٦) زاد المعاد في هدى خير العباد لابن قيم الجوزية . حقق نصوصه وخرج أحاديثه ، وعلق عليه : شعيب الأرنؤوط ، وعبد القادر الأرنؤوط - طبعة مؤسسة الرسالة ، ومكتبة المنار الإسلامية . الطبعة الرابعة عشرة سنة (١٤٠٧ هـ - ١٩٨٦ م) جـ ٥/ ٣٧٥ .

(١٧) السابق جـ ٣ / ٤٨٩ - ٤٩٠ .

(١٨) سورة الحشر آية رقم ١١ .

(١٩) حديث تأبير النخل رواه ابن ماجة فى كتاب الرهون . باب تلقيح النخل جـ ٢ / ٨٢٥ .

(٢٠) حجة الله البالغة جـ ١ /١٢٨ - ١٢٩ الطبعة المصورة بدار المعرفة للطباعة والنشر - بيروت .

(٢١) المنثور في القواعد للزركشى : بدر الدين محمد بن بهادر (٧٤٥ هـ - ٧٩٤ هـ جـ ١ /٣٠٩ تحقيق الدكتور تيسير فائق . مراجعة الدكتور عبدالستار أبوغدة . طبعة وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بدولة الكويت وهو العدد رقم ١ من سلسلة أعمال موسوعية مساعدة - لجنة التراث الفقهى - الطبعة الثانية (١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م).

(٢٢) الفقه الإسلامي بين المثالية والواقعية . طبعة الدار الجامعية بالاسكندرية سنة ١٩٨٢م ص ١٤٨ - الطبعة الأولى .

(٢٣) المجموع شرح المهذب للنووي جـ ٥/ ٣٢٧ - ٣٢٨ طبعة الأرشاد بجدة مع تحقيق وتكملة الشيخ محمد نجيب المطيعى - رحمة الله - سنة ١٩٧٢ م .

(٢٤) فقه الزكاة جـ ١ / ١٩٠ للدكتور يوسف القرضاوى - طبعة مؤسسة الرسالة الطبعة الثالثة سنة ١٣٩٧ هـ - ١٩٧٧ م .

(٢٥) حديث تقدير زكاة الفطر رواه البخارى . وفيه هذه الاصناف فى صدقة الفطر باب صاع من زبيب عن أبى سعيد الخدري جـ ١ /٢٦٣ .

(٢٦) الفقه الإسلامى بين المثالية والواقعية ص ١٥٠ . وأصل موقف معاوية مذكور فى صحيح البخارى من حديث أبي سعيد في أبواب الصدقة . باب صاع من زبيب جـ ١ ٢٦٣ .

(٢٧) اعلام الموقعين عن رب العالمين ، لابن قيم الجوزية جـ ١٢/٣ طبعة الكليات الأزهرية سنة (١٤٠٠هـ - ١٩٨٠ م) .

(٢٨) رواه البخارى فى الصحيح فى كتاب الحج باب كيف كان بدء الرمل جـ ١ ٢٧٩ ورواه مسلم في كتاب الحج . باب استحباب الرمل جـ ٧/٩ . وقد ذكر النووي عن ابن عباس أنه لما سئل عن الرمل أهو سنة فإن الناس يقولون : أنه سنة ؟ قال ابن عباس : صدقوا وكذبوا . قال النووي : « يعنى صدقوا فى أن النبي - ﷺ - فعله وكذبوا (أى أخطأوا) في قولهم : أنه سنة مقصودة متأكدة مطلوبة دائما على تكرر السنين ، وإنما أمر بذلك السنة لإظهار القوة عند الكفار ، وقد زال ذلك المعنى « ثم قال : » وهو مذهبة . وقد خالفه جمهور العلماء « جـ ١٠/٩ .

(٢٩) رواه الإمام أحمد في مسند عمر جـ ١ / ١٨٠ طبعة الاعتصام .

(٣٠) الفقه الإسلامى بين المثالية والواقعية ص ١٥٣ .

(٣١) حديث عدم التسعير في سنن أبي داود في كتاب الإجارة . باب التسعير جـ ٢٧٢/٣ .

(٣٢) حديث عدم التسعير في سنن الترمذى . كتاب البيوع . باب رقم ٧١ بدون عنوان وهو حديث أنس . قال عنه الترمذى : حديث حسن صحيح . جـ ٣٨٨/٢ .

(٣٣) المغنى لابن قدامة شرح متن الخرقى جـ ١٦٤/٤ طبعة القاهرة - تحقيق استاذنا الشيخ عبدالوهاب محمود فايد - أطال الله عمره - وانظر فقه الاقتصاد الاسلامى للاستاذ يوسف كمال ص ٢٥٨ طبعة دار القلم بالكويت - الطبعة الأولى سنة (١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م) .

(٣٤) حديث النهى عن بيع الثمرة حتى يبدر صلاحها من حديث زيد في صحيح البخارى . كتاب البيوع . باب بيع الثمار قبل أن يبدو صلاحها جـ ٢٣/٢ .

(٣٥) مقاصد الشريعة للشيخ محمد الطاهر بن عاشور ص ٣٤ طبعة الشركة التونسية للتوزيع بقرطاج بتونس سنة ١٩٧٨ ، وكتاب اقتصادنا للشيخ باقر الصدر ص ٦٥٨ طبعة دار الكتاب اللبناني سنة (١٠٤٣هـ - ١٩٨٣ م) .

(٣٦) بداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد الحفيد جـ ١٤٩/٢ - ١٥١ الطبعة السابعة سنة (١٩٨٥ - ١٤٠٥ هـ) .

(٣٧) رواه أبو داود من حديث ابن عمر ، وحديث أنس بن مالك . في كتاب البيوع . باب فى الرجل يقول في البيع : لا خلابة جـ ٣/ ٢٨٢ .

(٣٨) انظر في كتب الفروع الفقهية كتاب : تحفة الفقهاء للسمرقندى جـ ٦٦/٢ . طبعة دار الكتب العلمية - بيروت . الأولى (١٤٠٥ هـ - ١٩٨٤ م) . والمجموع شرح المهذب جـ ١٧٨/٩ . وبداية المجتهد جـ ٢٠٩/٢ . والكافى في فقه الإمام احمد بن جنبل لابن قدامة المقدسى جـ ٤٥/٢ . طبعة المكتب الاسلامى - الطبعة الرابعة (١٤٠٥ هـ ١٩٨٥ م) .

(٣٩) رواه الترمذى في أبواب البيوع . باب ما جاء في بيع فضل الماء جـ ٢ ص ٣٧١ وقال : حديث اياس حسن صحيح . والعمل على هذا عند اكثر أهل العلم . أنهم كرهوا بيع الماء . وهو قول ابن المبارك والشافعى وأحمد واسحاق ، وقد رخص بعض أهل العلم في بيع الماء منهم الحسن البصرى .

(٤٠) رواه البخارى في كتاب المزارعة . باب من قال أن صاحب الماء أحق بالماء حتى يروى . انظره مع شرح ابن حجر فى فتح البارى جـ ١٠١/١٠ طبعة الكليات الأزهرية (١٣٩٨ هـ - ١٩٧٨ م) .

(٤١) رواه مسلم فى كتاب المساقاة . باب تحريم بيع فضل الماء . انظره مع شرح النووي جـ ٢٣٠/١٠ .

(٤٢) ذكر ابن تيمية الجد في المنتقى أنه من رواية عبدالله بن الإمام أحمد بن حنبل في المسند . انظر المنتقى مع شرحه نيل الأوطار جـ ٣٤٢/٥ - ٣٤٣ - طبعة الحلبي .

(٤٣) نيل الاوطار جـ ٣٤٢/٥ .

(٤٤) السابق ص ٣٤٣ .

(٤٥) فتح البارى جـ ١٠١/١٠ .

(٤٦) قال ابن حزم : « ولا يحل بيع الماء بوجه من الوجوه « المحلى جـ ٦١١/٩ - ٦١٢ . طبعة مكتبة جمهورية مصر سنة (١٣٨٩ - ١٩٦٩) وهى المسألة رقم ١٥١٢ .

(٤٧) نص حديث رافع بن خديج في صحيح البخارى كتاب المزارعة . باب ما كان من أصحاب النبي - ﷺ - يواسى بعضهم بعضا - مع فتح البارى جـ ٨٦/١٠ . وقد جاء في رواية اخرى في نفس الموضع فى البخارى أن رافع بن خديج سئل عن اجار الأرض بالدينار والدرهم . فقال : ليس به بأس . وفي صحيح مسلم . كتاب المساقاة . باب كراء الأرض مع شرح النووى جـ ٢٠٤/١٠ .

(٤٨) قال ابن المنذر : « واجمعوا على أن اكتراء الأرض بالذهب والفضة وقتا معلوما جائز . وانفرد طاووس والحسن فكرهاها » ص ١٠٠ من كتاب الاجماع لابن المنذر تحقيق ودراسة الدكتور فؤاد عبدالمنعم أحمد ، تقديم ومراجعة الشيخ عبدالله بن زيد ، رئيس المحاكم الشرعية والشؤون الدينية بدولة قطر . طبعة دار العروبة . الطبعة الثالثة (١٤٠٣ هـ) بالاسكندرية .

(٤٩) البخارى مع فتح البارى . كتاب المزارعة جـ ٩٢/١٠ - ٩٥ فى فتح البارى وصحيح مسلم بشرع النووى جـ ١٩٦/١٠ - ٢٠٨ كتاب البيوع . باب كراء الأرض .

ويفهم من مجمل الأحاديث في هذا الموضوع أن النبى - ﷺ - نهى عن كراء الأرض ليدفع الأنصار إلى مواساة اخوانهم من المهاجرين ثم أباحها بالذهب والفضة ، كما أباح المزارعة بوجه عام ، ونهى عن نوع خاص منها وهو ما كان فيه غرر مثل أن يشترط أحد المتعاقدين أن يكون له أو لصاحبة زرع مكان معين . ومما يؤكد هذا قول الليث الذى رواه البخارى عنه - رحمه

الله ـ قال : « وكان الذي نهى من ذلك ما لو نظر فيه ذوو الفهم بالحلال والحرام لم يجيزوه ـ لما فيه من المخاطرة » ، (انظر فتح البارى جـ ١٠ / ٦٣ . كتاب المساقاة ـ باب كراء الأرض بالذهب والفضة .

وأنا أؤيد ما استنتجه الشيخ باقر الصدر من أن تصرف الرسول ـ ﷺ ـ تصرفا منه بالامامة ، لما في ذلك من مصلحة مؤقتة .

(٥٠) اقتصادنا ص ٦٥٧ .

(٥١) رواه الترمذى في أبواب الأحكام ، باب ما ذكر في إحياء أرض الموات وقد رواه من حديث جابر . وقال : هذا حديث حسن صحيح جـ ٢ / ٤١٩ .

(٥٢) الخراج لأبي يوسف . طبعة الاعتصام ص ١٣٨ . تحقيق الدكتور محمد البنا وانظر مواهب الجليل للحطابي جـ ٦ / ١١ طبعة دار الفكر ، الطبعة الثانية (١٣٩٨ هـ ـ ١٩٧٨ م) والروضة للنووي جـ ٥/ ٢٧٨ . طبعة المكتب الإسلامى . الطبعة الثانية (١٤٠٥ هـ ـ ١٩٨٥ م) بيروت ـ دمشق وكشاف القناع للبهوتى . طبعة بيروت . المصورة جـ ٤ / ١٨٦ .

(٥٣) الاحكام للقرافي ص ٩٨ ـ ٩٩ .

(٥٤) الخراج لأبى يوسف ص ١٣٨ . وقال الطحاوى انه قول محمد بن الحسن كذلك . انظر شرح معانى الآثار جـ ٣/ ٢٦٨ . مطبعة الأنوار المحمدي تحقيق محمد زهرى النجار .

(٥٥) رواه الطحاوى في شرح معانى الآثار . وقال : « فدل ذلك على أن رقاب الأرض إلى ائمة المسلمين ، وأنها لا تخرج من أيديهم إلا باخراجهم أياها إلى ما رأوا على حسن النظر منهم للمسلمين في عمارة بلادهم وصلاحها . فهذا قول أبي حنيفة ـ رحمة الله عليه ـ . انظر شرح معانى الآثار ـ الموضع السابق .

(٥٦) الحديث رواه مسلم في الصحيح . فى كتاب اللقطة عن زيد بن خالد الجهنى . انظر شرحه للنووي جـ ١٢ / ٢٠ ـ ٢٢ . ونيل الأوطار جـ ٦/ ٣٨١ ـ ٣٨٢ . والفقه الإسلامى بين المثالية والواقعية ص ١٥١ .

(٥٧) النساء ـ الآية رقم ٩٢ .

(٥٨) رواه النسائى في كتاب القسامة . ذكر حديث عمرو بن حزم فى العقول ، واختلاف الناقلين له جـ ٨/ ٥١ ـ ٥٢ .

(٥٩) رواه أبو داود فى كتاب الديات . باب دية الجنين جـ ٤ / ١٩١ . ورواه النسائى في كتاب القسامة . باب صفة شبه العمد جـ ٨/ ٤٥ .

(٦٠) رواه أبو داود في كتاب الديات . باب الدية كما هى؟ جـ ٣/ ١٨٤ .

(٦١) الهداية مع شرح فتح القدير جـ ١٠ / ٣٩٥ طبعة الحلبى الأولى (١٣٨١ هـ ـ ١٩٦١ م).

(٦٢) قال في الهداية : « ولهذا قالوا : لو كان اليوم تناصرهم بالحرفة فعاقلتهم أهل الحرفة » وقد علل وجوب الدية على العاقلة في القتل الخطأ قائلا « وإنما خصوا بالضم (يعنى الحمالة) لأنه إنما

قصر لقوة منه ، وتلك بأنصاره ، وهم العاقلة ، فكانوا هم المقصرين في تركهم مراقبته فخصوا به » .

(٦٣) رواه البخارى في كتاب فرض الخمس . باب من لم يخمص الأسلاب جـ ٢ /١٩٧ ورواه مسلم في كتاب الجهاد والسير . باب استحقاق القاتل سلب القتيل جـ ١٢/ ٥٧ ـ ٥٨ » مع شرح النووي .

(٦٤) تحفة الفقهاء للسمرقندى جـ ٣/ ٢٩٧ ـ ٢٩٨ وبلغة السالك للصاوى جـ ١/ ٣٦٢ طبعة دار المعرفة ـ بيروت (١٣٩٨ هـ ـ ١٩٧٨ م) . ومنهاج الطالبين للنووي ، ومعه حاشية قليوبى وعميرة جـ ٢/ ١٩٢ طبعة الحلبي . وشرح منتهى الارادات جـ ٢/ ١٠٨ للبهوتى . طبعة عالم الكتب ـ بيروت .

(٦٥) حديث : « من أحدث في أمرنا . . . » متفق عليه . أخرجه البخارى فى كتاب الصلح . باب إذا اصطلحوا على صلح جور . فالصلح مردود . جـ ٢/ ١١٢ مع حاشية السندى . ورواه مسلم في كتاب الأقضية : باب كراهية قضاء القاضي وهو غضبان جـ ١٢/ ١٦ .

(٦٦) « من زرع فى أرض قوم بغير اذنهم » أخرجه ابن ماجة فى كتاب الرهون . . . باب من زرع . . . جـ ٢/ ٨٢٤ .

(٦٧) زاد المعاد جـ ٣/ ١٨٩ ـ ١٩٠ .

(٦٨) السابق جـ ٣/ ٢٧٣ .

(٦٩) سورة محمد آية رقم ٤ .

(٧٠) زاد المعاد جـ ٥ / ٦٢ ـ ٦٣ .

(٧١) السابق جـ ٣/ ٣٢٨ .

(٧٢) الأنفال آية رقم ٤١ .

(٧٣) زاد المعاد جـ ٣/ ٤٢٩ فتحت مكة عنوة قال ابن القيم كما ذهب إليه الجمهور ، ولا يعرف فى ذلك خلاف إلا عن الشافعى ، وأحمد فى أحد قولين . وسياق القصة أوضح شاهد لمن تأمله لقول الجمهور ، ولما استهجن أبو حامد الغزالى القول بأنها فتحت صلحا ، حكى قول الشافعى أنها فتحت غنوة فى « وسيطة » وقال : « هذا مذهبه » .

(٧٤) انظر تفصيل ذلك في الاموال لأبي عبيد ص ٧٤ ـ ٨٦ . وقال أبو عبيد : « الا أن الذي اختاره من ذلك يكون النظر فيه إلى الامام وليس فعل النبي ـ ﷺ ـ (يعنى في خيبر) براد لفعل عمر » ص ٧٦ الطبعة الثانية بدار الفكر ، بيروت سنة (١٣٩٥ هـ ـ ١٩٧٥ م) تحقيق الدكتور محمد خليل هراس .

(٧٥) اختلف الفقهاء في حكم الأرض المفتوحة عنوة ، فذهب الشافعية والظاهرية ورواية عند الحنابلة ، وقول عند المالكية إلى أنه يجب تقسيمها كالغنائم وذهب المالكية في المشهور ورواية

عند الحنابلة إلى أنها تصير وقفا بمجرد الفتح . وذهب الحنابلة فى أظهر الروايات وقول عند المالكية إلى أن الامام يختار ما فيه المصلحة من قسمتها أو وقفها على المسلمين .
وذهب الحنفية إلى أن الامام يختار ما فيه المصلحة من قسمتها كالغنيمة أو اقرار أهلها بالجزية على رؤسهم والخراج على اراضيهم ، وتكون ملكا لهم أى لاصحابها الاصليين ، فيجوز لهم التصرف فيها بالبيع وغيره .
انـظر : الملكية في الشريعـة الإسـلامية : طبيعتها ، ووظيفتها ، وقيودها . جـ ١ ٢٧٨ . للدكتور عبدالسلام داود العبادى . ومراجعة . الطبعة الأول . الأقصى ـ عمان ـ الأردن سنة (١٣٩٤ هـ ـ ١٩٧٤) .
وانظر التكييف الفقهى لعمل عمر بن الخطاب ـ رضى الله عنه ـ في « منهج عمر بن الخطاب في التشريع » لأستاذنا الدكتور محمد بلتاجى ، ص ١٣١ ١٤٧ ـ الطبعة الأولى ، دار الفكر العربي سنة ١٣٩٠ هـ ١٩٧٠ م .

(٧٦) حديث « لا حمى الا الله ورسوله » رواه البخارى فى كتاب الشرب . باب لا حمى الا الله ورسوله . انظره مع فتح البارى جـ ١٠/١١٦ . ورواه أبو داود في كتاب الخراج والامارة . باب في الأرض يحميها الامام أو الرجل جـ ٣/١٨٠ .

(٧٧) الأموال ص ٣٧٦ .

(٧٨) قال الشافعي : يحتمل معنى الحديث شيئين : أحدهما : ليس لأحد أن يحمى للمسلمين الا ما حماه النبي ـ ﷺ ـ والآخر معناه إلا على مثل ما حماه عليه النبي ـ ﷺ ـ فعلى الأول ليس لأحد من الولاة بعده أن يحمى . وعلى الثانى يختص الحمى بمن قام مقام رسول الله ـ ﷺ ـ وهو الخليفة خاصة . فتح البارى جـ ١٠/٢١٦ .

(٧٩) انظر ما حماه عمر في الأموال ص ٣٧٦ .

(٨٠) السابق ص ٣٧٦ ـ ٣٧٧ .

(٨١) أخرجه أبو داود في كتاب الخراج والامارة والفىء . باب في اقطاع الأرض جـ ٣/١٧٥ ورواه الترمذى في أبواب الأحكام . باب ما جاء في القطائع جـ ٢/٤٢ .

(٨٢) الأموال ص ٣٦٨ .

(٨٣) اقتصادنا لباقر الصدر ص ٣٥٦ .

(٨٤) النساء آية رقم ٥٩ .

(٨٥) اقتصادنا ص ٦٥٦ .

(٨٦) نفس المصدر ، وانظر مواضع أخرى من الكتاب ص ٢٦٣ ، ٦٥٣ .

(٨٧) الفقـه الإسلامى بين المثالية والواقعية ص ٩٤ ـ ١٠٨ . والفكرة أساسا عند ابن القيم في اعلام الموقعين جـ ٣ من أول هذا الجزء حتى ص ١٢٨ .

(٨٨) الاحكام للقرافي الطبعة الأولى بتعليقات القاضى محمود عرنوس ونشر الشيخ عزت العطار ص ٦٨ . الأولى (١٣٥٧ هـ - ١٩٣٨ م) .

(٨٩) حديث « ان الله فرض فرائص . . . » رواه ابن كثير وقال صحيح . انظر التفسير جـ ٢ ص ١٠٦ طبعة عيسى الحلبى .

(٩٠) اقتصادنا ص ٦٥٦ .

(٩١) القاعدة نسبها السيوطى إلى الإمام الشافعى رحمه الله . انظر الاشباه وا لنظائر ص ٢١ طبعة دار الكتب العلمية - بيروت .

الاحاديث الصحاح والحسان في رعاية الصحة

اعداد الباحثات المتدربات
بمركز بحوث السنة والسيرة بجامعة قطـر (*)

(*) وهن : السيدة / بركه سلمان أحمد ، والآنسة/ جوهرة يوسف مبارك الكواري ، والآنسة/ مريم علي أحمد آل ثاني ، وشاركتهن في بعضه السيدة/ حصة محمد يوسف الحر ـ الباحثة المساعدة بالمركز.

نعمة الصحة :

الصحة والعافية من أجل نعم الله على عباده ، وأجزل عطاياه ، وأوفر منحه ، بل العافية المطلقة أجلّ النعم على الإطلاق ، بعد نعمة الإيمان ، وهي - مع الأمن والحد الأدنى من الإحتياجات الاساسية - ضمان الحياة الطيبة .

فحقيق لمن رزق حظا من التوفيق مراعاتها وحفظها وحمايتها عما يضادها .

١ - عن ابن عباس رضى الله عنه ، قال : قال رسول الله ﷺ :
(نعمتان مغبون فيهما كثير من الناس : الصحة والفراغ)[١].

٢ - وعن أوسط بن عمرو قال : قدمت المدينة بعد وفاة رسول الله ﷺ بسنة ، فألفيت أبابكر يخطب الناس فقال :
قام فينا رسول الله ﷺ عام الأول ، فخنقته العبرة ، ثلاث مرار ، ثم قال : (يا أيها الناس ، سلوا الله المعافاة ، فإنه لم يؤت أحد مثل يقين بعد معافاة . .)[٢].

٣ - وعن سلمة بن عبيد الله بن محضن الخطمى عن أبيه ، وكانت له صحبة قال : قال رسول الله ﷺ : (من اصبح منكم آمنا في سربه ، معافى في جسده ، عنده قوت يومه ، فكأنما حيزت له الدنيا بحذافيرها)[٣].

والمحافظة على هذه النعمة تكون بشكرها ، وذلك بالعمل على حفظها وتعزيزها ، وبعدم انتهاج سلوك أو تصرف يؤدي بالتفريط فيها ، أو تبديلها وتغيرها فإن ذلك التبديل أو التغيير يؤدى إلى زوال نعمة الصحة ، والعقوبة بالمرض .

قال تعالى : ﴿ ٱعْمَلُوٓا۟ ءَالَ دَاوُۥدَ شُكْرًا ﴾[٤] . وقال تعالى : ﴿ وَمَن يُبَدِّلْ نِعْمَةَ ٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُ فَإِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ ﴾[٥] .

وقال تعالى ؛ ﴿ وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ وَلَا تُسْرِفُوٓا۟ ﴾[٦] . وقال تعالى : ﴿ وَلَا تُلْقُوا۟ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ ﴾[٧] .

أسس بناء الصحة :

ولقد عالج الإسلام أهم الأسس التي يقوم عليها بناء الصحة المتكامل على مستوى الفرد والمجتمع وهي : الوقاية والنظافة ، الغذاء الجيد ، الرياضة والحركة والنشاط . العبادة والصحة البدنية والنفسية ، والتداوي .

الوقاية :

الفرق كبير بين أن نترك الإنسان ليصاب بالمرض ثم نسعى لمعالجته ، أو نقيه من المرض أصلا . ولقد أدرك الحكماء القدامى هذا الفرق فقالوا : درهم وقاية خير من قنطار علاج .

كما أدركت الفرق الأمم الحديثة ، فأولت الجوانب الوقائية الإهتمام الأول في كل تدابيرها الصحية وسارت في تطبيق أسس الطب الوقائى حتى يمكن تقدير تقدم أي مجتمع صحيا بمقدار ما قطعه في هذا المضمار .

ولقد أولى الإسلام النواحي الوقائية الأهمية الكبرى وأرسى دعائم الطب الوقائي ، في الوقت الذي لم يهُمل فيه النواحي العلاجية .

والإسلام هدى الله ، يهدى إلى الطريق القويم ، طريق الصحة والقوة والمجد .

قال تعالى : ﴿ إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ ﴾[8]. وقال تعالى : ﴿ وَلَا تُلْقُوا۟ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ ﴾[9]. بين لهم الطرق التى تؤدي بهم إلى الهلاك ، وحذرهم أشد التحذير منها ، وتوعد من يسلكها أشد الوعيد ، رحمة بهم وبمجتمعهم ، كما بين لهم السبل التي تسمو بهم جسديا ونفسيا نحو الصحة والسلامة ، كل ذلك في إطار عملي لم ولن يشهد له التاريخ مثيلا .

النظافة :

ومن أهم الأسس التي يقوم عليها بناء الصحة المتكامل على مستوى الفرد والمجتمع النظافة ، فإذا كانت النظافة عند البعض مجرد ذوق أو مزاج شخصي ، أو كانت مرتبطة بالحالة الاقتصادية للإنسان أو الدولة فهي في الإسلام تخضع لنظام محدد ، يشعر الملتزم به بضرورة تنفيذه بدافع ذاتي مستمر ، لأنها شطر الإيمان .

٤ ـ عن أبي مالك الأشعري قال : قال رسول الله ﷺ : (الطهور شطر الإيمان)[١٠] .

النظافة الشخصية :

حض الإسلام على الطهار لأهميتها في حياة الفرد ، واعتبرها شرطا لصحة الصلاة الفريضة اليومية المتكررة .

قال تعالى : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ وَأَرۡجُلَكُمۡ إِلَى ٱلۡكَعۡبَيۡنِۚ ﴾[١١] .

والطهارة هي مفتاح العبادة اليومية (الصلاة) كما أن الصلاة مفتاح الجنة فلا تصح صلاة ما لم يتطهر من الخبث أي قذر البدن والثوب والمكان الذي يصلي فيه . وما لم يتطهر من الحدث الأصغر بالوضوء ، ومن الحدث الأكبر بالغسل . والوضوء يتكرر في اليوم عدة مرات ، تغسل فيه الأعضاء التى تتعرض للاتساخ والعرق والأتربة .

ولقد رغب الإسلام في الطهارة عامة بأسلوب رقيق ، قال تعالى : ﴿ فِيهِ رِجَالٞ يُحِبُّونَ أَن يَتَطَهَّرُواْۚ وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلۡمُطَّهِّرِينَ ﴾[١٢].وقال تعالى : ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلۡمُتَطَهِّرِينَ ﴾[١٣] .

وعن أبي مالك الأشعري قال : قال رسول الله ﷺ : (الطهور شطر الإيمان . . ﴾[١٤] . وأهتم الإسلام بالنظافة بكل أقسامها ، نظافة البدن ، نظافة الثوب ، نطافة المكان .

أولا نظافة البدن :

إن موقف الإسلام من الصحة والوقاية وسلامة الأبدان موقف لا نظير له في أي دين من الاديان فالنظافة فيه عبادة وقربة . بل فريضة من فرائضه .

نظافة اليدين :

عني الإسلام بنظافة سائر أعضاء الجسم . ولذا ينبغى أن تغسل اليدان عند ملامسة أي شيء قذر أو ملوث أو بمجرد احتمال تلوثهما ، كما يكرر غسل اليدين أيضا حين الوضوء للصلاة مع إتقان غسلهما .

٥ ـ عن أبي هريرة رضى الله عنه أن النبى ﷺ قال :

(إذا أستيقظ احدكم من نومه فلا يغمس يده في الإناء حتى يغسلها ثلاثا ، فإنه لا يدري أين باتت يده ﴾[١٥] .

٦ ـ وفي صفة وضوء النبي ﷺ جاء في حديث عثمان بن عفان رضى الله عنه : (ثم غسل وجهه ثلاثا ، ويديه إلى المرفقين ثلاث مرار)[١٦] .

٧ ـ ومن حديث عبدالله بن زيد : (ثم غسل يديه مرتين إلى المرفقين)[١٧] ولم يكتف بالغسل العام بل طلب الدقة فيه حتى تصل النظافة إلى أدق أجزائه .

٨ ـ عن عاصم بن لقيط بن صبرة عن أبيه قال قال رسول الله ﷺ : (أسبغ الوضوء وخلل بين الأصابع وبالغ في الاستنشاق إلا أن تكون صائما)[١٨] . وقال البخاري : كان ابن سيرين يغسل موضع الخاتم إذا توضأ[١٩] .

٩ ـ وعن أبي هريرة رضى الله عنه ، (أن رسول الله ﷺ أكل كتف شاة فمضمض وغسل يديه وصلى)[٢٠] .

١٠ ـ وعن أبي هريرة رضى الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ : (من نام وفي يده غمر و لم يغسله فأصابه شيء فلا يلومن إلا نفسه)[٢١] .

نظافة الفـم :

وقـد اعتنى الإسـلام بالفم عناية كبيرة ، وقد عرفنا في عصرنا أن معظم البكتيريا الناتجة عن التخمر يكون الفم الحاضن الأساسي لها ، وللتخلص من أثارها السيئة كانت نظافة الفم من الضروريات .

لذا كانت المضمضة من الأوامر الإسلامية لسلامة الفم ، وكذلك السواك لإزالة ماتعلق من بقايا أثار الأطعمة بين الأسنان .

١١ ـ وفي صفـة وضوء النبي ﷺ من حديث عثمان بن عفان (ثم أدخل يمينه في الإناء ، فمضمض واستنشق)[٢٢] .

١٢ ـ وحديث عبدالله بن زيد (ثم أدخل يده في التَّور فمضمض واستنشق)[٢٣] .

ولم يكتف بنظافة الفم والمضمضه للصلاة بل أيضا حث عليه بعد الطعام .

١٣ ـ عن ابن عبـاس رضى الله عنـه ، أن رسـول الله ﷺ شرب لبنـا فمضمض وقال : (إن له دسما)[٢٤] .

١٤ ـ وعن السويد بن نعمان (أنه خرج مع رسول الله ﷺ عام خيبر حتى إذا كانوا بالصهباء وهي أدنى خيبر فصلى العصر ثم دعا بالأزواد فلم يؤت إلا بالسـويق فأمـر به فثـرى فأكـل رسول الله ﷺ ، وأكلنا ، ثم قام إلى المغرب فمضمض ومضمضنا ثم صلى ولم يتوضأ)[٢٥] .

عن أبي هريرة رضى الله عنـه ، أن رسـول الله ﷺ أكـل كتف شاة ، فمضمض وغسل يديه وصلى[٢٦] .

والسـواك كذلـك مأمـور به ، وهو ضروري لتنظيف الأسنان ، ويفضل الإكثار منه في كل مناسبة مثل دخول البيت والصلاة والاستيقاظ من النوم وقبل النوم .

١٥ ـ عن أبي هريرة رضى الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ : (لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك مع كل صلاة)[٢٧] .

١٦ ـ وعن حذيفة بن اليمان رضى الله عنه قال : كان النبي ﷺ إذا قام من الليل يشوص فاه بالسواك)[٢٨] .

١٧ ـ وعن أبي موسى الأشعري رضى الله عنه قال : (أتيت رسول الله ﷺ وهو يستن بسواك بيده ، ويقول أع أع ، والسواك في فيه ، كأنه يتهوع)[٢٩] .

١٨ ـ وعن عائشة رضى الله عنها ، أن رسول الله ﷺ قال : (السواك مطهرة للفم مرضاة للرب)[٣٠] .

١٩ ـ عن المقدام بن شريح عن أبيه ، قال : سألت عائشة ، قلت : بأي شيء كان يبدأ النبي ﷺ إذا دخل بيته ؟ قالت : بالسواك[٣١] .

نظافة الأنف :

وكما اهتم الإسلام بنظافة الفم لم يغفل العناية بالأنف ، لأهميته في الحفاظ على صحة الرئة . حيث يعتبر الأنف المصفاة الألهية المعجزة في جسم الإنسان . فلذا كان الاستنشاق والاستنثار من أهم الأمور التي تحافظ على هذه المصفاة الالهية .

٢٠ ـ ففي صفة وضوء النبي ﷺ جاء في حديث عبدالله بن زيد (فمضمض واستنشق ، واستنثر بثلاث غرفات)[٣٢] .

٢١ ـ وعن أبي هريرة رضى الله عنه أن رسول الله ﷺ قال : (إذا توضأ أحدكم فليجعل في أنفه ثم لينثر ، ومن استجمر فليوتر)[٣٣] وفي لفظ مسلم (فليجعل في أنفه ماء ثم لينثر . . .) .

٢٢ ـ وعن أبي هريرة رضى الله عنه عن النبي ﷺ قال : (إذا استيقظ أحدكم من منامه فتوضأ فليستنثر ثلاثا فإن الشيطان يبيت على خيشومه)[٣٤] .

وذكر الصنعاني في سبل السلام : (أن الذي ينعقد من الغبار من رطوبة الخياشيم قذارة توافق الشيطان)[٣٥] .

نظافة الرأس :

وتجب العناية بنظافة الرأس بمسحه جيدا من كل قذر ووسخ يعلق به قال تعالى : ﴿ وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ ﴾[٣٦] .

٢٣ ـ وفي صفة وضوء النبي ﷺ جاء في حديث عبدالله بن زيد (ثم ادخل يده فمسح رأسه فأقبل بهما وأدبر مرة واحده)[٣٧] .

٢٤ ـ وعن عبد خير قال : أتانا علي رضى الله عنه وقد صلى ، فدعا بطهور . . . فمسح برأسه مرة واحدة[٣٨] .

وبما أن الأذنين من الرأس وجبت العناية بنظافتهما وبمسحهما مرارا ، وتنظيفهما من الصملاخ الذي يتراكم في الصماخ (مجرى الأذن) .

٢٥ ـ ومن حديث المقدام بن معد يكرب رضى الله عنه (ومسح بأذنه ظاهرهما وباطنهما ، زاد هشام وأدخل أصابعه في صماخ أذنيه)[٣٩] .

٢٦ ـ ومن حديث الربيع بنت معوذ بن عفراء رضى الله عنها : ومسح برأسه مرتين ، يبدأ بمؤخر رأسه ثم بمقدمه وبأذنيه كلتيهما ظهورهما وبطونهما[٤٠] .

وتجب العناية بنظافة العينين وذلك بتكرار غسلهما كجزء من الوجه ، وبتعهد زواياهما (المأقين) التي تتراكم فيها المفرزات العينية الخاصة .

٢٧ ـ فعن أبي امامه رضى الله عنه ، ذكر وضوء النبي ﷺ قال : (كان رسول الله ﷺ يمسح المأقين)[٤١] .

غسل الوجه :

فهذه الأعضاء الدقيقة والأجزاء المكشوفة التى اعتني الإسلام بنظافتها وغسلها جيدا يشملها الوجه . وبما أن المسلم يغسل وجهه في اليوم خمس مرات أثناء الوضوء فبالتأكيد ستكون النظافة والوقاية شاملة جل يومه ، ولا يمكن أن نتوقع للقذر مكانا ولا للمرض سبيلاً ، فالوضوء صفة طهارة ونظافة للمؤمن .

٢٨ ـ عن عثمان بن عفان رضى الله عنه في صفة الوضوء ، دعا بإناء فأفرغ على كفيه ثلاث مرار ، فغسلهما ثم أدخل يمينه في الإناء ، فمضمض واستنشق ، ثم غسل وجهه ثلاثا ، ويديه إلى المرفقين ثلاث مرار ، ثم مسح برأسه ، ثم غسل رجليه ثلاث مرار إلى الكعبين ، ثم قال : قال رسول الله ﷺ : (من توضأ نحو وضوئي هذا ثم صلى ركعتين لا يحدث فيهما نفسه غفر له ما تقدم من ذنبه)[٤٢] .

نظافة الأرجل :

واعتنى الإسلام بنظافة الأرجل عناية كبيرة لكونها من الأجزاء المكشوفة من الجسم ، وكذلك من الأعضاء التي تتحمل العبء الأكبر من الجهد البدني ، ففي غسلهما الغسل الجيد تنشيط للدورة الدموية العامة ، وتجديد حيوية الجسم بتنبيه الأعصاب وتدليكها والحفاظ عليهما من الأمراض الجلدية ، وامراض أخرى تعتبر القدم المدخل الرئيسي لها إلى البدن .

٢٩ ـ ويظهر ذلك واضحا في صفة وضوء النبي ﷺ . ففي حديث عثمان بن عفان رضى الله عنه : ثم غسل رجليه ثلاث مرار إلى الكعبين[٤٣] .

٣٠ ـ وفي حديث عبدالله بن زيد رضى الله عنه : (ثم غسل رجليه إلى الكعبين)[٤٤] .

٣١ ـ وعن أبي هريرة رضى الله عنه : كان يمر والناس يتوضؤون من المطهرة فقال : أسبغوا الوضوء ، فإن أبا القاسم ﷺ قال : (ويل للأعقاب من النار)[٤٥] .

٣٢ ـ وعن عبدالله بن عمرو . قال : تخلف عنا النبي ﷺ في سفرة سافرناها ، فأدركنا وقد أرهقتنا الصلاة ، ونحن نتوضأ ، فجعلنا نمسح على أرجلنا فنادى بأعلى صوته : (ويل للأعقاب من النار) مرتين أو ثلاثا[٤٦] .

ولم يقتصر الوضوء على الأماكن المذكورة كالمرفقين والكعبين ، بل يستحب الزيادة فيها .

٣٣ ـ عن نعيم بن عبدالله المجمر قال : رأيت أبا هريرة يتوضأ ، فغسل وجهـه فأسبغ الوضوء ، ثم غسل يده اليمني حتى أشرع في العضد ، ثم يده اليسرى حتى أشرع في العضد ، ثم مسح رأسه ، ثم غسل رجله اليمنى حتى أشرع في الساق ، ثم غسل رجله اليسرى حتى أشرع في الساق ، ثم قال : هكذا رأيت رسول الله ﷺ يتوضأ . وقال : قال رسول الله ﷺ ؛ (انتم الغر المحجلون يوم القيامة ، من إسباغ الوضوء فمن استطاع منكم فليطل غرته وتحجيله)[٤٧] .

٣٤ ـ وعن أبي هريرة رضى الله عنه قال : إني سمعت النبي ﷺ يقول : (إن أمتي يدعون يوم القيامة غرا محجلين من آثار الوضوء ، فمن استطاع منكم أن يطيل غرته فليفعل)[٤٨] .

٣٥ ـ وعن أبي مالك الأشجعي عن أبي حازم قال : كنت خلف أبي هريرة وهو يتوضأ للصلاة ، فكان يمد يده حتى تبلغ ابطه ، فقلت له : يا أبا هريرة ، ما هذا الوضوء ؟ فقال : يابنى فروخ ، أنتم هاهنا ؟ لو علمت أنكم هاهنا ما توضأت هذا الوضوء . سمعت خليلي ﷺ يقول : (تبلغ الحلية من المؤمن حيث يبلغ الوضوء)[٤٩] .

نظافة الاعضاء المستورة :

ومثلما كان اهتـمام الإسـلام بالأجـزاء المكشـوفـة من الجسم كان اهتمامه بالأمـاكن المستـورة ، حيث يجب تنـظيف مخرج البـول ومخرج البراز والأعضاء التناسلية بالاستنجاء (غسلها بالماء) أو الاستجمار (مسحها) لتتم على المسلم طهارته .

قال تعالى : ﴿ فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَن يَتَطَهَّرُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَّهِّرِينَ ﴾[٥٠] .

٣٦ ـ عن أبي هريرة رضى الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ : (نزلت في أهـل قبـاء ـ فيه رجـال يحبـون ان يتطهروا والله يحب المطهرين ـ قال : كانوا يستنجون بالماء فنزلت فيهم هذه الآية)[٥١] .

٣٧ ـ وعن أنس بن مالـك رضى الله عنـه قال : كان النبي ﷺ إذا تبرز لحاجته أتيته بماء فيغسل به)[٥٢] .

٣٨ ـ وعن أنس رضى الله عنـــه قال : (كان رسـول الله ﷺ ، يدخـل الخلاء ، فأحمل أنا وغلام إداوة من ماء ، وعنزة يستنجي بالماء)[٥٣] .

٣٩ ـ وعن أبي هريرة رضى الله عنـه قال : اتبعت النبي ﷺ ، وقد خرج لحاجته . فكان لا يلتفت فدنوت منه فقال : ابغني احجارا استنفض بها أو نحوه ولا تأتيني بعـظم ولا روث) فأتيتـه بأحجار بطرف ثيابي ، فوضعتها إلى جنبه واعرضت عنه ، فلما قضى أتبعه بهن[٥٤] .

٤٠ ـ عن معاذة بنت عبدالرحمن ، أن عائشة رضى الله عنها قالت : مرن أزواجكن أن يستطيبوا بالماء . فإني استحييهم ، فإن رسول الله ﷺ كان يفعله[٥٥] .

ولم يكتف الإسـلام بالتنبيه على نظافة السبيلين (القبل والدبر) والحرص عليها طاهرة بل شدد في هذا واعتبر من لم يستبرئ من بوله من المعذبين في قبره .

٤١ ـ فعن ابن عباس رضى الله عنهما قال : مر النبي ﷺ فقال : (انهما ليعذبان ، وما يعذبان في كبير ، أما أحدهما فكان لا يستبرئ من البول ، وأما الآخر فكان يمشي بالنميمة) ثم أخذ جريدة رطبة فشقها نصفين ، فغرز في كل قبر واحدة .

قالوا يارسول الله ، لم فعلت هذا ؟ قال : (لعله يخفف عنهما ما لم ييبسا)[٥٦] .

نظافة البدن كله بالغسل :

وإذا كان الـوضـوء يطهر الإنسان من الحدث الأصغر فإن الغسل وجب لتطهير بدن الإنسـان من الحـدث الأكـبر : قال تعـالى : ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾[٥٧] . وهي الطهارة من الجنابة بالنسبة للمرأة والرجل وكذلك الطهارة من الحيض والنفاس بالنسبة للمرأة قال تعالى : ﴿ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ

أَمَرَكُمُ ٱللَّهُۚ ﴾[٥٨] والطهارة في الحالتين السابقتين تعني غسل البدن غسلا كاملا بالماء الطاهر قال تعالى : ﴿ وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً لِّيُطَهِّرَكُم بِهِۦ ﴾[٥٩] .
وقال تعالى : ﴿ وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً طَهُورًا ﴾[٦٠] .

وعن غسل الجنابة جاء في هدي الرسول ﷺ .

٤٢ ـ عن أبي هريرة رضى الله عنه ، أن رسول الله ﷺ قال : (إذا جلس بين شعبها الأربع ثم جهدها فقد وجب الغسل ، أنزل أم لم ينزل)[٦١] .

٤٣ ـ وعن عائشة ، عن النبي ﷺ قال : ﴿ إذا أصاب الختان الختان فقد وجب الغسل)[٦٢] .

وكذلك يجب الغسل من الاحتلام .

٤٤ ـ عن أبي سعيد رضى الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ : (إنما الماء من الماء)[٦٣] .

٤٥ ـ وعن أم سلمة أن أم سليم قالت : يارسول الله إن الله لا يستحي من الحق ، فهل على المرأة من غسل إذا احتلمت ؟ قال : (نعم . إذا رأت الماء)[٦٤] .

ويجب الغسل أيضا من الحيض والنفاس والاستحاضة .

قال تعالى : ﴿ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ ۖ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُۚ ﴾[٦٥] .

٤٦ ـ وعن عائشة أن أسماء سألت النبي ﷺ عن غسل المحيض ؟ فقال : (تأخذ إحداكن ماءها وسدرتها فتطهر ، فتحسن الطهور ، ثم تصب على رأسها فتدلكه دلكا شديدا حتي تبلغ شُؤُنَ رأسها . ثم تصب عليها الماء . ثم تأخذ فرصة ممسكةً فتطهر بها) .

فقالت أسماء : وكيف تطهر بها ؟ فقال : (سبحان الله ، تطهرين بها) .

فقالت عائشة (كأنها تخفي ذلك) : تتبعين أثر الدم .

وسألته عن غسل الجنابة ؟ فقال : (تأخذ ماء فتطهر ، فتحسن الطهور .

أو تبلغ الطهور . ثم تصب على رأسها فتدلكه . حتى تبلغ شُؤُنَ رأسها . ثم تفيض عليها الماء) .

فقالت عائشة : نعم النساء نساء الأنصار ، لم يكن يمنعهن الحياء أن يتفقهن في الدين[٦٦] .

٤٧ ـ عن عائشة رضى الله عنها قالت : جاءت فاطمة ابنة أبي حبيش إلى النبي ﷺ فقالت : يارسول الله ، إني امرأة استحاض ، فلا أطهر ، أفأدع الصلاة ؟ فقال رسول الله ﷺ : (لا ، إنما ذلك عرق وليس بحيض ، فإذا أقبلت حيضتك فدعي الصلاة ، وإذا أدبرت فاغسلي عنك الدم ثم صلى ، ثم توضئي لكل صلاة حتى يجيء ذلك الوقت)[٦٧] .

٤٨ ـ وعن عائشة رضى الله عنها ، عن الرسول صلى الله عليه وسلم قال : (إذا أقبلت الحيضة فدعي الصلاة ، وإذا ذهبت فاغسلي عنك الدم وصلي)[٦٨] .

وكما أوجب الإسلام الغسل للطهارة من الحدث الأكبر فقد حث المسلمين على تكرار الغسل ، فمنها ما هو في المناسبات الدينية ، كيوم الجمعة والعيدين ، والاحرام ، ودخول مكة ، والوقوف بعرفة ، وغسل من غسل ميتا . ومنها ما يكون للنظافة العامة كتخصيص يوم في الأسبوع لغسل الرأس والجسد .

٤٩ ـ عن أبي سعيد الخدري رضى الله عنه قال : إن رسول الله ﷺ قال : (غسل الجمعة واجب على كل محتلم)[٦٩] .

٥٠ ـ وعن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : (من جاء منكم الجمعة فليغتسل)[٧٠] .

٥١ ـ وعن عائشة رضى الله عنها (في سياق طويل) قال النبي ﷺ : (لو أنكم تطهرتم ليومكم هذا ؟)[٧١] .

٥٢ ـ وعن أبي هريرة رضى الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ : (حق على كل مسلم أن يغتسل في كل سبعة أيام يوما يغسل فيه رأسه وجسده)[٧٢] .

ومن الطهارة أيضا غسل الجسم ، أو قسم منه عند ملامسته النجاسات المختلفة وأهمها البول ، والغائط ، ولحم الخنزير وميتة الحيوان ، والقيح ، والصديد ، والقيئ والقلس .

سنن الفطرة :

وقد عرف الإسلام خصالا من النظافة العامة تعرف بسنن الفطرة ، لم يحرص عليها غيره من الأمم ، مع أنها من السنن التى أختارها الله للانبياء عليهم السلام وأمرنا بالاقتداء بهم . ونجد الأطباء الآن ينصحون بها .

٥٣ ـ عن أبي هريرة رضى الله عنه ، عن النبي ﷺ قال : الفطرة خمس أو خمس من الفطرة : الختان ، والاستحداد ، ونتف الإبط ، وتقليم الأظفار ، وقص الشارب)[٧٣] .

٥٤ ـ وعن عائشة رضى الله عنها ، قالت : قال رسول الله ﷺ : (عشر من الفطرة : قص الشارب ، وإعفاء اللحية ، والسواك ، واستنشاق الماء ، وقص الأظفار ، وغسل البراجم ونتف الإبط ، وحلق العانة ، وانتقاص الماء) قال زكريا : قال مصعب : ونسيت العاشرة : إلا أن تكون المضمضة . زاد قتيبة : قال وكيع : انتقاص الماء يعني الاستنجاء .[٧٤] .

ولقد حث الإسلام أيضا على غسل الشعر وتهذيبه وترجيله ليكتمل مظهر المسلم الحسن .

٥٥ ـ عن عائشة رضى الله عنها قالت : (وإن كان رسول الله ﷺ لَيُدخِلُ عليّ رأسه وهو في المسجد فأرجله . وكان لا يدخل البيت إلا لحاجة إذا كان معتكفا)[٧٥] .

٥٦ ـ وعن أبي هريرة رضى الله عنه ، أن رسول الله ﷺ قال : (من كان له شعر فليكرمه)[٧٦] .

٥٧ ـ وعن جابر بن عبدالله رضى الله عنهما ، قال : أتانا رسول الله ﷺ فرأى رجلا قد تفرق شعره فقال : (أما كان يجد هذا ما يسكن به شعره ؟)[٧٧] .

نظافة الملبس :

إذا كان الجسم نظيفا فلابد أن يكون ما يستره نظيفا ، لكى يكتمل شعار النظافة والطهارة وتتم الوقاية الكاملة لهذا الجسم .

* واللبـاس نعمـة من نعم الله عز وجـل لدفـع الحـر والبرد قال تعالى : ﴿ وَجَعَلَ لَكُمْ سَرَٰبِيلَ تَقِيكُمُ ٱلْحَرَّ ﴾(٧٨) . وقال تعالى : ﴿ وَٱلْأَنْعَٰمَ خَلَقَهَا ۗ لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ ﴾(٧٩) .

* واللبـاس أيضـا للزينة والتجمل . . فلقد أباح الإسلام للمسلم ـ بل طلب إليه ـ أن يكون حسن الهيئة ، كريم المظهر ، جميل الهندام متمتعا بما خلق الله من زينة وثياب ورياش قال تعالى : ﴿ يَٰبَنِىٓ ءَادَمَ قَدْ أَنزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُوَٰرِى سَوْءَٰتِكُمْ وَرِيشًا ۖ ﴾(٨٠) .

وقال تعالى : ﴿ يَٰبَنِىٓ ءَادَمَ خُذُوا۟ زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ وَلَا تُسْرِفُوٓا۟ ﴾(٨١) .

٥٨ ـ وعن عبدالله بن مسعود رضى الله عنه ، عن النبي ﷺ : قال : (لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال ذرة من كبر) قال رجل : إن الرجل يحب أن يكون ثوبه حسنا ونعله حسنا قال ؛ (إن الله جميل يحب الجمال ، الكبر بطر الحق وغمط الناس)(٨٢) .

٥٩ ـ وقد حبب الإسلام للناس إظهار النعمة الإلهية والتجمل بها . فعن أبي الأحوص الجشمي عن أبيه قال : رآني النبي ﷺ وعليّ أطمار ، قال : (هل لك من مال) قال : قلت نعم . قال : (من أي المال ؟) قال : قلت من كل قد أتاني الله من الشاء والإبل . قال : (فلير نعمة الله وكرامته عليك . .)(٨٣) .

* واللباس أيضا لستر عورة الإنسان قال تعالى : ﴿ لِبَاسًا يُوَٰرِى سَوْءَٰتِكُمْ ﴾(٨٤) .

٦٠ ـ وعن أبي الـطفيل قال : لما بني البيت كان النـاس ينقلون الحجارة والنبي ﷺ ينقـل معهم فأخـذ الثـوب ووضعه على عاتقه فنودي : لا تكشف عورتك فألقى الحجر ولبس ثوبه)(٨٥) .

* وإذا كان اللبس نعمة وزينة وسترا فلابد من اكمال هذه الصفات بالطهارة والنظافة قال تعالى : ﴿ وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ ﴾[٨٦] .

ولقد حث الإسلام على نظافة الثوب وطهارته وجعله شرطا من شروط صحة الصلاة فلا تقبل صلاة بدون طهارة في البدن والثوب والمكان .

٦١ ـ عن عائشة سئلت عن المني يصيب الثوب ، فقالت : (كنت أغسله من ثوب رسول الله ﷺ ، فيخرج إلى الصلاة وأثر الغسل في ثوبه بقع الماء)[٨٧] .

٦٢ ـ وعن أسماء قالت : جاءت امرأة النبي ﷺ ، فقالت : أرأيت إحدانا تحيض في الثوب كيف تصنع ؟ قال : (تحته ثم تقرصه بالماء وتنضحه ثم تصلي فيه)[٨٨] .

ولم يجعل الإسلام النظافة والطهارة للثوب قصرا على العبادات بل جعلها في كل أحوال المسلم .

٦٣ ـ عن جابر رضى الله عنه قال : فقد رأى رسول الله ﷺ رجلا عليه ثياب وسخه فقال : (أما كان هذا يجد ماء يغسل به ثوبه)[٨٩] .

٦٤ ـ وعن أبي بردة قال : قال لي أبي : (لو رأيتنا ونحن مع نبينا ﷺ وقد أصابتنا السماء حسبت أن ريحنا ريح الضأن)[٩٠] .

وينبغى خلع الثياب التى تغيرت رائحتها بالعرق ونحوه ، لتنظيفها وتطييب رائحتها حتى لا يؤذي أحد بالروائح الكريهة وحتى يجنب نفسه الأمراض التى تصيب الجلد كالحكة والحساسية وغيرها .

٦٥ ـ عن عائشة رضى الله عنها قالت : صنعت لرسول الله ﷺ بردة سوداء فلبسها ، فلما عرق فيها وجد ريح الصوف فقذفها . قال : وأحسبه قال : وكان تعجبه الريح الطيبة)[٩١] .

٦٦ ـ وعن أم ولد لابراهيم بن عبدالرحمن ابن عوف أنها سألت أم سلمة زوج النبي ﷺ : فقالت : إني امرأة أطيل ذيلي وأمشي في المكان القذر . فقالت أم سلمة : قال رسول الله ﷺ : (يطهره ما بعده)[٩٢] .

نظافة النعال :

ولم يقتصر الإسلام النظافة على الثوب بل حتى النعال أمرهم بالعناية بنظافتها .

٦٧ ـ فعن أبي سعيد الخدري رضى الله عنه ، أن رسول الله ﷺ صلى فخلع نعليه ، فخلع الناس نعالهم ، فلما انصرف ، قال : (لم خلعتم نعالكم) فقالوا يارسول الله رأيناك خلعت فخلعنا . قال : (إن جبريل أتاني فأخبرنى أن بهما خبثا ، فإذا جاء أحدكم المسجد فليقلب نعله فلينظر فيها ، فإن رأى بها خبثا فليمسحه بالأرض ثم ليصل فيهما)[٩٣] .

وطهارة الثياب شرط لصحة الصلاة التى لا تنقطع وهذا يتطلب من الإنسان حرصا دائما على طهارة ملبسه من جميع النجاسات والقاذورات ، ولا يخفى ما لهذا الأمر من قيمة في إبعاد الإنسان من مصادر التلوث بالعوامل المعديه ووقايته من الأمراض الفتاكة .

تنوع الملابس :

وإذا كان في النظافة والطهارة وقاية للجسم من الأمراض المعدية ، فإن في تنوع الملابس وقاية له من الأمراض ، وجاء في زاد المعاد :

وكان من أتم الهدي ، وأنفعه للبدن ، وأخفه عليه ، وأيسره لبسا وخلعا ، وكان أكثر لبسه الأردية والأزر وهى أخف على البدن من غيرها ، وكان يلبس القميص ، بل كان أحب الثياب إليه .

وكان هديه في لبسه لما يلبسه أنفع شيء للبدن ، فإنه لم يكن يطيل أكمامه ، ويوسعها ، بل كان كم قميصه إلى الرسغ لا يجاوز اليد ، فتشق على لابسها وتمنعه خفة الحركة والبطش ، ولا تقصر عن هذه فتبرز للحر والبرد وكان ذيل قيمصه وازاره إلى أنصاف الساقين لم يتجاوز الكعبين ، فيؤذى الماشي ويؤوده ، ويجعله كالمقيد ولم يقصر عن عضلة ساقية ، فتنكشف ويتأذى بالحر والبرد ، ولم تكن عمامته بالكبيرة التى يؤذي الرأس حملها ويضعفه ويجعله عرضه للضعف

والآفات ، كما يشاهد من حال أصحابها ، ولا بالصغيرة التى تقصر عن وقاية الرأس من الحر والبرد ، بل وسطا بين ذلك وكان يدخلها تحت حنكه ، وفي ذلك فوائد عديدة ، فإنها تقي العنق الحر والبرد ، وهو أثبت لها ، ولا سيما عند ركوب الخيل والابل ، والكر والفر ، وكثير من الناس اتخذ الكلاليب عوضا عن الحنك ، ويابعد ما بينهما في النفع والزينة ، وأنت إذا تأملت هذه اللبسة وجدتها من أنفع اللبسات وأبلغها في حفظ صحة البدن وقوته وأبعدها من التكلف والمشقة على البدن .

وكان يلبس الخفاف في السفر دائما ، وأغلب أحواله لحاجة الرجلين إلى ما يقيهما من الحر والبرد ، وفي الحضر أحيانا .

٦٨ ـ عن عبدالله بن مسعود رضى الله عنه ، قال : كانت الأنبياء يستحبون أن يلبسوا الصوف[٩٤] .

٦٩ ـ وعن أنس عن قتادة ، قال : قلت له : أي الثياب كان أحب إلى النبي ﷺ قال : الحبرة[٩٥] .

ورخص الإسلام في لبس الحرير للرجال إذا كان لحاجة صحية ، فقد أذن عليه الصلاة والسلام بلبسه لعبد الرحمن بن عوف والزبير بن العوام رضى الله عنهما . لحكة كانت بهما .

٧٠ ـ عن أنس رضى الله عنه ، أن النبي ﷺ رخص لعبد الرحمن بن عوف والزبير في قميص من حرير ، من حكة كانت بهما[٩٦] .

وكان أحب ألوان الثياب إليه البياض . .

٧١ ـ فعن أبي ذر رضى الله عنه قال : (أتيت النبي ﷺ وعليه ثوب أبيض وهو نائم)[٩٧] .

٧٢ ـ وعن سمرة رضى الله عنه أن النبي ﷺ قال : (البسوا الثياب البيض فإنها أطهر وأطيب، وكفنوا فيها موتاكم)[٩٨] .

ولم يحدد الإسلام لبس لون معين بل أشار إلى الألوان المريحة للنفس فقط ولقد لبس الرسول ﷺ الكثير من الألوان . . فمنها الأخضر والأبيض والأسود

والأصفر وغيرها . فالإنسان يلبس من الألوان ما يرغب وما يناسبه .

٧٣ ـ عن أبي رمثه قال : (رأيت رسول الله ﷺ وعليه بردان أخضران)[٩٩] .

المهم أن يكون في جميع حالاته نظيفا مرتبا مميزا بلبسه ونظافته وهيئته حتى يكون كالشامة بين الناس .

٧٤ ـ عن ابن الحنظلية قال : فقال رسول الله ﷺ : (إنكم قادمون على إخوانكم فأحسنوا لباسكم ، وأصلحوا رحالكم ، حتى تكونوا كأنكم شامة في الناس إن الله لا يحب الفحش والتفحش)[١٠٠] .

نظافة البيت :

إهتم الإسلام بنظافة المكان الذي يحيط بالإنسان كالبيت والمسجد والمكتب والسيارة وكل مكان يظل فيه الإنسان لساعات طويلة لقضاء مصالحه .

قال تعالى : ﴿وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنۢ بُيُوتِكُمْ سَكَنًا﴾[١٠١] .

لقد وصف القرآن البيت بالسكن ولا يمكن أن يكون المكان سكنا إلا إذا توافرت فيه الشروط المناسبة كالنظافة والهدوء والسعة لكي يكون صحيا فالصحة هي من أجل النعم .

وبما أن المسكن يعتبر واسطة لضمان السكينة الجسمية والنفسية يشترط فيه النظافة ويفضل فيه الإتساع .

٧٥ ـ وعن سعد بن أبي وقاص رضى الله عنه قال : قال النبي ﷺ : (ان الله تعالى طيب يحب الطيب ، نظيف يحب النظافة ، كريم يحب الكرم ، جواد يحب الجود ، فنظفوا أفنيتكم)[١٠٢] .

ونظافة المسكن تتطلب عدم جمع القاذورات فيه ، التي تجلب الروائح والأمراض بل يجب التخلص منها أولا بأول للحفاظ على نظافته وصحة قاطنيه .

ومن الآثار في نظافة المنزل ما أورده ابن أبي شيبه : عن أم ولد لعبد الله بن مسعود قالت : كان عبدالله يأمر بداره فتكنس حتى لو التمست فيه تبنه أو قصبه ما قدرت عليها[١٠٣] .

وعن سرية الربيع قالت : كان الربيع يأمر بالدار أن تنظف كل يوم[١٠٤] .

ويفضل المسكن الواسع الجيد التهوية لأنه يجمع بين السكينة الجسمية والنفسية .

٧٦ ـ عن سعد بن أبي وقاص قال : قال رسول الله ﷺ : (أربع من السعادة ، المرأة الصالحة ، والمسكن الواسع ، والجار الصالح ، والمركب الهنيء . وأربع من الشقاوة : الجار السوء ، والمرأة السوء ، والمسكن الضيق والمركب السوء)[١٠٥] .

نظافة المسجد :

وكذلك نظافة المسجد الذي يلتقي فيه المسلم بربه وبإخوانه المسلمين في اليوم خمس مرات فلابد أن يكون نظيفا طاهرا .

٧٧ ـ عن أنس بن مالك رضى الله عنه قال : إن أعرابيا بال في المسجد فقاموا إليه فقال رسول الله ﷺ : (لا تزرموه) ثم دعا بدلو من ماء فصب عليه)[١٠٦] . وزاد مسلم (فقال رسول الله ﷺ : إن هذه المساجد لا تصلح لشيء من القذر والبول والخلاء . .)[١٠٧] .

٧٨ ـ عن أنس رضى الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ : (البزاق في المسجد خطيئة وكفارتها دفنها)[١٠٨] .

ولابد أن يكون ا لمكان الذي يصلي فيه المسلم طاهرا نظيفا ولا يجوز له أن يصلي في الأماكن النجسة القذرة .

٧٩ ـ عن عمر رضى الله عنه قال : إن رسول الله ﷺ قال : (سبع مواطن لا تجوز فيها الصلاة ، ظاهر بيت الله ، والمقبرة ، والمزبلة ، والمجزرة ، والحمام ، وعطن الإبل ، ومحجة الطريق)[١٠٩] .

نظافة وسيلة التنقل :

وبما أن الإسلام اهتم بمكان الإنسان كبيئته ومسجده فقد اعتنى حتى بركوبه ورحله والتي تعتبر السيارة في وقتنا الحاضر والقطار والطائرة هي وسيلة التنقل ، فالعناية بها هي حفاظ على صحة الإنسان وأمان له من الأخطار .

عن ابن الحنظلية قال : قال رسول ﷺ : (أصلحوا رحالكم)(١١٠) .

نظافة البيئة :

قال تعالى : ﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ ۖ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلْفُلْكَ لِتَجْرِىَ فِى ٱلْبَحْرِ بِأَمْرِهِۦ ۖ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلْأَنْهَٰرَ . وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ دَآئِبَيْنِ ۖ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ وَءَاتَىٰكُم مِّن كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ ۚ وَإِن تَعُدُّوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ ۗ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ ﴾(١١١) .

فوجود الإنسان إبتداء نعمة من الله وفضل ، وتزويده بطاقاته واستعداداته ومواهبه هذه نعمة أخرى من نعمه التي لا تعد ولا تحصى ، وتسخير السماوات والأرض بما أودع الله فيهما من ثروات وطاقات ظاهرة وكامنة هى تتمة لهذه النعم الكثيرة .

فيجب على الإنسان المحافظة على هذه النعم التى وهبها الله له وسخرها من أجله حتى ينعم بحياة هانئة .

قال تعالى : ﴿ وَٱلسَّمَآءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ ٱلْمِيزَانَ أَلَّا تَطْغَوْا۟ فِى ٱلْمِيزَانِ ﴾(١١٢) .

قال تعالى : ﴿ وَلَا تَعْثَوْا۟ فِى ٱلْأَرْضِ مُفْسِدِينَ ﴾(١١٣) . وقال تعالى : ﴿ وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِى ٱلْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ ٱلْحَرْثَ وَٱلنَّسْلَ ۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ ﴾(١١٤)

فالإسلام أمر بالمحافظة على البيئة من البغى والإسراف والطغيان في استغلالها دون مبالاة بالموازين الكونية .

نظافة المياه ومصادرها :

البيئة النظيفة الصحية هي مصدر السعادة للإنسان لأنها تقيه من الأمراض وتبعد عنه الأوبئة ، فالمياه التى تعتبر أحد عناصر الحياة المهمة يجب المحافظة عليها نظيفة حتى يسلم الإنسان من كل وباء . فعليه أن يتجنب البول أو إلقاء القاذورات في المياه الراكدة مثل برك السباحة ـ اماكن تجمع مياه الامطار ـ القنوات المائية ـ مياه الواحات ـ مياه الأودية ـ وغيرها .

٨٠ ـ عن أبي هريرة رضى الله عنه ، أنه سمع رسول الله ﷺ قال : (لا يبولن أحدكم في الماء الدائم الذي لا يجري ثم يغتسل فيه)[١١٥] .

٨١ ـ وعن أبي هريرة رضى الله عنه ، أن رسول الله ﷺ قال : (اتقوا اللعّانين) قالوا : وما اللعانان يارسول الله ؟ قال : (الذي يتخلى في طريق الناس أو في ظلهم)[١١٦] .

٨٢ ـ وعن معاذ بن جبل رضى الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ : (اتقوا الملاعن الثلاثة : البراز في الموارد ، وقارعة الطريق ، والظل)[١١٧] .

نظافة الطريق :

وكما حافظ على الماء حافظ على طرقات الناس وممشاهم وحافظ على أماكن تجمعهم وعلى أماكن استراحاتهم كالظل وعلى مواردهم .

٨٣ ـ عن أبي ذر رضى الله عنه ، عن النبي ﷺ قال : (عرضت علي أعمال أمتى . حسنها وسيئها ، فوجدت في محاسن أعمالها الأذى يماط عن الطريق ، ووجدت في مساوىء أعمالها النخاعة تكون في المسجد لا تدفن)[١١٨] .

٨٤ ـ وعن أبي هريرة رضى الله عنه ، أن رسول الله ﷺ قال : (بينما رجل يمشي بطريق ، وجد غصن شوك على الطريق ، فأخره ، فشكر الله له فغفر له)[١١٩] .

المحافظة على الثروة الزراعية والحيوانية :

فقد شجع الإسلام على الزراعة وحارب الفساد وكل ما يؤدي إلى هلاك النبات والحيوان .

٨٥ ـ فعن أنس بن مالك رضى الله عنه ، عن النبي ﷺ قال : (ما من مسلم يغرس غرسا أو يزرع زرعا فيأكل منه طير أو إنسان أو بهيمة إلا كان له به صدقة)[١٢٠] .

٨٦ ـ وعن جابر رضى الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ : (لا يغرس المسلم غرسا ، ولا يزرع زرعا فيأكل منه إنسان ولا دابة ولا شيء إلا كانت له صدقة)[١٢١] .

٨٧ ـ وعن أنس بن مالك رضى الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ : (إن قامت الساعة وبيد أحدكم فسيلة ، فإن استطاع أن لا يقوم حتى يغرسها فليفعل)[١٢٢] .

٨٨ ـ وعن عبدالله بن حبيش قال : قال رسول الله ﷺ : (من قطع سدرة صوب الله رأسه في النار)[١٢٣] . سئل أبو داود عن معنى الحديث ، فقال : هذا الحديث مختصر ، يعنى من قطع سدرة في فلاة يستظل بها ابن السبيل والبهائم عبثا وظلما بغير حق يكون له فيها صوب الله رأسه في النار .

وحافظ الإسلام على الثروة الحيوانية ضمن محافظته على البيئة لأنها تعتبر من الثروات الطبيعية وصحتها تعتبر صحة للإنسان .

٨٩ ـ عن أبي هريرة رضى الله عنه قال : قال النبي ﷺ : (لا يوردن ممرض على مصح)[١٢٤] .

الحجر الصحي والتحذير من العدوى :

تعد مشكلة تلوث البيئة صحيا من المشاكل المهمة والحديثة في الوقاية ، ولم تنل اهتمام التشريعات الداخلية والاتفاقات الدولية إلا في عهد قريب ، حيث أولت الدول والمنظمات هذه الظاهرة الخطيرة ما تستحقه من إهتمام . فبدأت

تلمس مصادر التلوث الصحي من جهة وطرق مكافحته والقضاء عليه من جهة أخـرى و من ذلك الحجر الصحي . في حين أن الإسلام سبق العلم في هذا الجانب حيث بين طرق المكافحة والقضاء عليها أو الحد من انتشارها وعن أبي هريرة رضى الله عنه قال : قال عليه الصلاة والسلام : (لا يوردن ممرض على مصح)[١٢٥] .

والحجـر الصحى هو عزل الأماكن والناس عند تفشى ا لأمراض المعدية مثل : الطاعون ، الجدرى ، الجذام الكوليرا ، وغيرها . ولاشك أن منع دخول الناس إلى الأماكن الموبؤة وكذلك الخروج منها يساعد على حصر الوباء والتغلب عليه وعدم انتشار عدواه بين الناس .

٩٠ ـ عن اسـامـة بن زيد رضى الله عنـه قال : قال رسـول الله ﷺ : (الـطاعون رجس ، أرسل على طائفة من بني اسرائيل ، أو على من كان من قبلكم ، فإذا سمعتم به بأرض فلا تَقدمَوا عليه ، وإذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا فرارا منه)[١٢٦] .

٩١ ـ وعن عائشـة رضى الله عنهـا قالت : سألت رسـول الله ﷺ عن الطاعون ؟ فقال : (كان عذابا يبعثه الله على من كان قبلكم ، فجعله الله رحمة للمؤمنين . ما من عبد يكون في بلد يكون فيه ، فيمكث فيه لا يخرج من البلد ، صابرا محتسبا ، يعلم أنه لا يصيبه إلا ما كتب الله له . إلا كان له مثل اجر شهيد)[١٢٧] .

٩٢ ـ عن عمرو بن الشريد عن أبيه قال : كان في وفد ثقيف رجل مجذوم ، فأرسل إليه النبي ﷺ : (إنا بايعناك فارجع)[١٢٨] .

٩٣ ـ وعن أبي هريرة رضى الله عنه يقول : قال رسول الله ﷺ : (. . فر من المجذوم كما تفر من الاسد)[١٢٩] .

فالحجـر الصحي أو العـزل يعتـبر الأسـاس في الوقاية لأنه مازالت هناك أمراض كثيرة معدية لم يكتشف العلم لها أمصالا أو لقاحات حتى الآن ، وكذلك بالنسبـة للأمراض المعدية التى لا تساعد التحصينات اللازمة على الوقاية منها ١٠٠٪ إذن فهو يعتبر الوسيلة الفعالة لمنع انتشار المرض .

البعد عن السهر والاجهاد والاخطار :

النوم والوقاية :

النـوم سنـة حيوية ، وضرورة يعتمد عليها الإنسان ، كأي كائن حي ، لراحة جسمه وفكره ، وقلبه ، حتى يستطيع متابعة حياته بعزيمة ونشاط متجددين .

قال تعالى : ﴿وَمِنْ ءَايَـٰتِهِۦ مَنَامُكُم بِٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱبْتِغَآؤُكُم مِّن فَضْلِهِۦٓ﴾[١٣٠] .

وقال تعالى : ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ لِبَاسًا وَٱلنَّوْمَ سُبَاتًا﴾[١٣١] .

والنوم الجيد كما يقرر الأطباء يساعد على الإسراع في عملية الشفاء ، ويقلل من مضـاعفات المرض ، كما أنه يعيد إلى الجسم حيويته ، ويعمل على زيادة الوزن في فترة النقاهة ، ولا عجب أن أقيمت في أمريكا عيادات خاصة للنوم يعـالـج فيهـا المصـابـون بالأرق وأغلبهم ممن يعانون من الأمراض النفسية ، فالإنسـان الـذي يمنـع من النوم بالوسائل الصناعية يفقد القدرة على التفكير السليم والتركيز ويصاب بالتوتر وسرعة التهيج وانحراف المزاج ، كما يفقد الرغبة في الطعام والشراب ويتناقص وزنه تدريجيا ، وتسوء حالته النفسية لدرجة كبيرة ، وقد يصل إلى مرحلة الجنون[١٣٢] .

٩٤ ـ فمن حديث أنس بن مالك رضى الله عنه قال : جاء ثلاث رهط إلى بيوت أزواج النبي ﷺ يسألون عن عبادة النبي ﷺ ، فلما أخبروا كأنهم تقالوها ، فقالوا : وأين نحن من النبي ﷺ ، قد غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر ، قال أحدهم أما أنا فإني أصلى الليل أبدا ، وقال آخر : أنا أصوم الدهر ولا أفطر ، وقال آخر : أنا أعتزل النساء فلا اتزوج أبدا .

فجـاء رسول الله ﷺ فقال : (أنتم الذين قلتم كذا وكذا ؛ أما والله إني لأخشاكم لله وأتقاكم له . لكني أصوم وأفطر ، وأصلى وأرقد وأتزوج النساء ، فمن رغب عن سنتي فليس مني)[١٣٣] .

٩٥ ـ وعن عبـدالله بن عمرو قال : قال النبي ﷺ : (. . فإن لجسدك عليك حقا وإن لعينك عليك حقا ، وإن لزوجك عليك حقا وإن لزورك عليك حقا . .)[١٣٤] .

وفـائدة النوم سكون الجوارح وراحتها مما يعرض لها من التعب ، وهضم الغذاء . وأنفع النوم : أن ينام على الشق الأيمن ، ليستقر الطعام بهذه الهيئة في المعدة استقرارا حسنا ، فإن المعدة أميل إلى الجانب الأيسر قليلا ، ثم يتحول إلى الشق الأيسر قليلا ليسرع الهضم بذلك لاستمالة المعدة على الكبد ، ثم يستقر نومه على الجانب الأيمن ، ليكون الغذاء أسرع انحدارا عن المعدة ، وكثرة النوم على الجانب الأيسر مضر بالقلب بسبب ميل الأعضاء إليه فتنصب إليه المواد[١٣٥] .

٩٦ ـ ومن حديث البراء بن عازب قال : قال النبي ﷺ : (إذا أتيت مضجعك ، فتوضأ وضوءك للصلاة ، ثم اضطجع على شقك الايمن ، ثم قل اللهم إنى أسلمت وجهي إليك ، وفوضت أمري اليك ، وألجأت ظهري إليك . رغبة ورهبة إليك . لا ملجأ ولا منجا منك إلا إليك . اللهم آمنت بكتابك الذي أنزلت وبنبيك الذي أرسلت . فإن مت من ليلتك فأنت على الفطرة . واجعلهن آخر ما تتكلم به)[١٣٦] .

ونوم النهار رديء يورث الأمراض الرطوبية والنوازل ويفسد اللون ويورث الطحال ويرخي العصب وأردأه نوم أول النهار وهووقت قسمة الأرزاق . ورأى عبدالله بن عباس ابنا له نائما نومة الصبحة فقال له قم أتنام في الساعة التي تقسم فيها الأرزاق ؟[١٣٧] .

قال تعالى : ﴿ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ دَآئِبَيْنِ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ ﴾[١٣٨] .

وإذا ما حاول الإنسان مخالفة سنة الحياة هذه والحقيقة العلمية ، بحيث ينام في النهار ويسعي في الليل فإنه معرض لأضرار صحية عديدة كالإرهاق العصبى ، وضعف الحيوية التى تمنحه إياها أشعة الشمس كما يكون مظهرا لمرض نفسي يعانى منه الشخص[١٣٩] .

الغلو في العبادة والاجهاد :

قال تعالى : ﴿ وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ فِيكُمۡ رَسُولَ ٱللَّهِۚ لَوۡ يُطِيعُكُمۡ فِي كَثِيرٖ مِّنَ ٱلۡأَمۡرِ لَعَنِتُّمۡ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ حَبَّبَ إِلَيۡكُمُ ٱلۡإِيمَٰنَ وَزَيَّنَهُۥ فِي قُلُوبِكُمۡ وَكَرَّهَ إِلَيۡكُمُ ٱلۡكُفۡرَ وَٱلۡفُسُوقَ وَٱلۡعِصۡيَانَۚ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلرَّٰشِدُونَ فَضۡلٗا مِّنَ ٱللَّهِ وَنِعۡمَةٗ ﴾[١٤٠] .

فالله وضع هذه الشريعة المباركة حنيفية سمحة سهلة ، حفظ فيها على الخلق قلوبهم ، وحببها لهم بذلك ، فلو عملوا على خلاف السماح والسهولة ، لدخل عليهم فيما كلفوا به مالا تخلص به أعمالهم[١٤١] .

٩٧ ـ عن عائشة رضى الله عنها أن النبي ﷺ دخل عليها وعندها امرأة ، قال : (من هذه ؟ قالت : فلانه تذكر من صلاتها ، قال : (مه ؛ عليكم بما تطيقون ، فوالله ، لا يمل الله حتى تملوا)[١٤٢] .

٩٨ ـ وعن أنس قال : دخل النبي ﷺ ، فإذا حبل ممدود بين الساريتين ، فقال : (ما هذا الحبل ؟) قالوا : هذا حبل لزينب ، فإذا فترت تعلقت . فقال النبي ﷺ : (لا حلوه ، ليصل أحدكم نشاطه ، فإذا فتر فليقعد)[١٤٣] .

وقد أنكر النبي ﷺ على عبد الله بن عمرو بن العاص وغيره الغلو في التعبد مذكرا بحق أبدانهم وأسرهم ومجتمعهم عليهم .

٩٩ ـ عن عبدالله بن عمرو بن العاص قال : قال لي رسول الله ﷺ : (يا عبدالله ، ألم أخبر أنك تصوم النهار وتقوم الليل) فقلت : بلى يارسول الله ؛ قال : (فلا تفعل ، صم وأفطر ، وقم ونم ، فإن لجسد عليك حقا ، وإن لعينك عليك حقا ، وإن لزوجك عليك حقا ، وإن لزورك عليك حقا ، وإن بحسبك أن تصوم كل شهر ثلاثة أيام ، فإن لك بكل حسنة عشرة أمثالها ، فإن ذلك صيام الدهر كله) فشددت فشدد علي ، قلت : يارسول الله ؛ إني أجد قوة . قال : (فصم صيام نبي الله داود عليه السلام ، ولا تزد عليه) قلت وما كان صيام نبي الله داود عليه السلام ؛ قال : (نصفِ الدهر) فكان عبدالله يقول بعد ما كبر : ياليتني قبلت رخصة النبي ﷺ[١٤٤] .

١٠٠ ـ وعنـه أيضا قال : قال لى النبي ﷺ : (إنك لتصوم الدهر وتقوم الليل ؟) قلت نعم . قال : (إنك إذا فعلت ذلك ، هجمت له العين ، ونفهت له النفس ، لا صام من صام الدهر ، صوم ثلاثة أيام صوم الدهر كله) قلت : فإني أطيق أكثر من ذلك . قال : (فصم صوم داود عليه السلام ، كان يصوم يوما ويفطر يوما ، ولا يفر إذا لاقى)[١٤٥].

البعد عن الأخطار والمهالك :

فإذا أمر الاسلام بالابتعاد عن الإجهاد في العبادة ، وقاية لصحة الإنسان الجسدية والنفسية ، فإنه لم يغفل عن المتاعب الأخرى التي يمكن أن تصيبه ، فقـد حرص على وقايته منها ، فلا يجوز للمسلم أن يتخذ سلوكا يعرض نفسه للخطر أو يلقي به إلى المهالك ، كتعريض نفسه وبيته للحريق ، أو تعريض طعامه وشرابه للتلوث ، وينسحب ذلك على جميع أنواع البلاء ، مثل حوادث السيارات وغيرها .

قال تعـالى : ﴿ وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ ﴾[١٤٦]. وقـال تعـالى : ﴿ وَلَا تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ ﴾[١٤٧].

١٠١ ـ عن أبي هريرة رضى الله عنـه قال : قال رسـول الله ﷺ : (إذا عرستم فاجتنبوا الطريق فإنها طرق الدواب ومأوى الهوام بالليل)[١٤٨].

١٠٢ ـ وعنه رضى الله عنه قال : قال عليه الصلاة والسلام : (إذا أوى أحدكم إلى فراشه فلينفض فراشه بداخلة إزاره ، فإنه لا يدرى ما خلفه عليه . .)[١٤٩].

١٠٣ ـ وعن أبي موسى رضى الله عنه قال : احترق بيت بالمدينة على أهله من الليل فحدث بشأنهم النبي ﷺ قال : (إن هذه النار عدو لكم فإذا نمتم ، فاطفئوها عنكم)[١٥٠].

١٠٤ ـ وعن جابـر رضى الله عنـه قال : قال رسـول الله ﷺ : (أطفئوا المصابيح إذا رقدتم ، وغلقوا الأبواب ، وأوكوا الأسقية وخمروا ـ غطوا ـ الطعام والشراب)[١٥١].

ونبه عليه في السفر أن يأخذ احتياطاته الصحية . من حيث النظافة والتزود بالـزاد المنـاسب . الـذي يتقي به المـرض ، وينهى عن الـوحدة ، ويؤمر فيه بالتعجيل في العودة لما فيه من مشقة .

١٠٥ ـ عن أبي هريرة رضى الله عنه قال : قال عليه السلام : (السفر قطعة من العذاب ، يمنع أحدكم نومه وطعامه وشرابه ، فإذا قضى أحدكم نهمته من سفره ، فليعجل الرجعة إلى أهله)[١٥٢] .

عن ابن الحنظلية قال . قال عليه الصلاة والسلام في العناية بالراحلة عند السفر (فاصلحوا رحالكم)[١٥٣] وذلك للوقاية من أخطار العطل في الطريق .

١٠٦ ـ عن ابن عمر رضى الله عنهما ، أن النبي ﷺ ، نهى عن الوحدة ، أن يبيت الرجل وحده أو يسافر وحده[١٥٤] .

١٠٧ ـ وعن حذيفة رضى الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ : (لا ينبغي لمسلم أن يُذِلَّ نفسه) قالوا : وكيف يذل نفسه ؟ قال : (يتعرض من البلاء مالا يطيق)[١٥٥] .

والواقع أن الإسلام لم يترك جانبا من جوانب الصحة العامة ، نفسية كانت أو عضوية إلا وتعرض لها واثبت فيها إعجازه .

البعد عن الخبائث والفواحش والمحرمات :

من الأطعمة

قا تعالى : ﴿ وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيۡهِمُ ٱلۡخَبَٰٓئِثَ ﴾[١٥٦] .

هذه الآية الكريمة توضح وتبين القاعدة الصحية الأساسية التي جعلها الله عز وجل دستور هذه الأمة .

فالغذاء يدخل تحت ظل هذه القاعدة الكبيرة ، فالإشارة إلى الطيب سهل على الإنسان الحصول على مايلزمه من حاجات الغذاء ، وتحريم الخبيث جعله في حماية من أمراض الخبائث وما ينتج عنها من ويلات للبشرية .

قال تعالى : ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ ﴾[١٥٧] .

فتحريم الميتة وقاية للإنسان لما قد يتعرض له من أمراض إذا تناولها لأن الميتة هي ما فارقته الحياة من غير ذكاة ـ فاللحم الذي لا يصفى منه الدم جيدا لا يكون صالحا وذلك لوجود السائل الزلالى في الأوعية الذي ييسر للجراثيم إنتشارها بسرعة وسط اللحم[١٥٨] .

والتذكية الشرعية تؤمن إستنزاف دم الحيوان على أحسن وجه ، ويدخل في هذا الخبيث المنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما أكل السبع حيث أنها لم تذكى لإخراج الدم منها الذي يعتبر الوسط الجيد لنمو شتى الجراثيم .

١٠٨ ـ عن عبدالله بن عباس رضى الله عنهما ، إن رسول الله ﷺ مر بشاة ميتة فقال : (هلا استمتعتم بإهابها) قالوا إنها ميتة ، قال : (إنما حرم أكلها)[١٥٩] .

١٠٩ ـ وعن ابن عباس رضى الله عنهما ، إن أكل الكلب فقد أفسده ، إنما أمسك على نفسه ، والله يقول : تعلمونهن مما علمكم الله . فتضرب وتعلم حتى تترك[١٦٠] .

١١٠ ـ وعن ثعلبة رضى الله عنه ، عن النبي ﷺ قال : (إذا رميت بسهمك فغاب عنك ، فأدركته ، فكله ما لم ينتن)[١٦١] .

١١١ ـ وعن عدي بن حاتم رضى الله عنه قال : قال النبي ﷺ : (إذا أرسلت كلابك المعلمة وذكرت اسم الله عليها ، فكل مما أمسكن عليك وإن قتلن . إلا أن يأكل الكلب فإن أكل فلا تأكل فإني أخاف أن يكون إنما أمسك على نفسه ، وإن خالطها كلاب من غيرها فلا تأكل)[١٦٢] .

وبما أن الدم هو الوسط الصالح لنمو الجراثيم فقد حُرّم أيضا لأنه يعتبر من الخبائث التى تعرض الإنسان للمهالك .

قال تعالى : ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا﴾[١٦٣] . ويزداد ضرره عندما يكون دم حيوان مريض بأي مرض حيث أن وظيفة الدم تكمن في حمل فضلات الجسم وسمومه ونتاج أفعال الهدم لطرحها إما عن طريق الكلية أو التعرق فلذا لا يعتبر الدم غذاء بشريا .

١١٢ ـ عن عبدالله بن عمر رضى الله عنهما ، أن رسول الله ﷺ قال : (أحلت لكم ميتتان ودمان ، فأما الميتتان فالحوت والجراد ، وأما الدمان فالكبد والطحال)[١٦٤] .

* فالكبد والطحال فهما مباحان ويزودان الجسم بكمية جيدة من الحديد .

وقد حرم الشرع لحم الخنزير واعتبره رجسا قال تعالى : ﴿ . .أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُۥ رِجْسٌ ﴾[١٦٥] .

فالخنــزير حيوان قذر في طراز حياتــه ، شبق ، حريص ، نهم ، يلتهم الأقذار والنجاسات ، والجيف حتى جيف أقرانه .

على أن الأطباء والعلماء الآخرين بحثوا في هذا الرجس المترتب على أكل لحم الخنزير فأثبتوا أن لحمه هو الناقل الوحيد لدودة ـ النيناسوليم ـ وهو أشد الديدان فتكا بالإنسان كما أن الخنزير ينقل مرض التريخينا ولا يمكن الكشف عليه إلا إذا فحصت جميع ألياف عضلات الخنزير قطعة قطعة بواسطة المجهر . وهو أمر غير ممكن عادة ، كما أن لحم الخنـزير ينقـل أمراضا أخري كالباراتيفويد وقد نهى الإسـلام عن أكـل لحم الجـلاله وهو الحيوانات التى تأكل القذارة ، والخنزير معروف بميله الشديد إليها[١٦٦] .

١١٣ ـ عن ابن عمر رضى الله عنهما قال : انهى رسول الله ﷺ عن أكل الجلالة وألبانها)[١٦٧] .

تحريم المسكرات :

قال تعـالى : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِى ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ ﴾[١٦٨] .

فكما أباح الله كل طيب فقد حرم كل خبيث والخمر والمخدرات بمختلف أنواعهما خبيثة بل من أشد الخبائث وأعظمها .

١١٤ ـ عن عائشة رضى الله عنها ، عن النبي ﷺ قال : (كل شراب أسكر فهو حرام)[١٦٩] .

١١٥ ـ وعن ابن عمر رضى الله عنهما قال : قام عمر على المنبر فقال : أما بعـد نزل تحريم الخمر وهي من خمسة العنب والتمر والعسل والحنطة والشعير والخمر ما خامر العقل[١٧٠] .

١١٦ ـ وعن جابر رضى الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ : (ما أسكر كثيره فقليله حرام)[١٧١] . والخمر هى كل شراب مسكر ، كما جاء في الحديث عن ابن عمر قال : قال رسول الله ﷺ :

١١٧ ـ (كل مسكر خمر وكل مسكر حرام)[١٧٢] .

ولذلك يشمل البنج والأفيون والكوكايين والهيروين والحشيش . . وما إلى ذلك مما يسكر الإنسان ويفقد وعيه من أجل تعاطيه وهو يشمل ما كان موجودا في عصر النبي ﷺ وأصحـابـه وما أحدث بعدهم كالمتخذ من لبن الجوز الهندي والحنطة والتفاح والبصل ، وسائر الأنواع الحادثة كالويسكى والشمبانيا والبيره ونحوها[١٧٣] .

فللمسكرات أضرار نفسية وعقلية وصحية ومالية واجتماعية ودينية أي تشمل الإنسـان في جميع حالاته فهي تفسد المعدة وتغير الخلق ، وتضعف الحواس ، وتهيج الشعب التنفسية وتؤدي إلى السل وتولد الجنون وتهلك النسل وتفني الثروة وتوقع النزاع والخصام وتجلب المهانة وتبعد عن الدين وتؤدى إلى النار والعياذ بالله .

١١٨ ـ عن أبي موسى رضى الله عنـه ، أن النبي ﷺ قال : (ثلاثـة لا يدخلون الجنة : مدمن خمر ، وقاطع الرحم ، ومصدق بالسحر . . .)[١٧٤] .

١١٩ ـ عن أبي هريرة رضى الله عنه ، أن رسول الله ﷺ قال : (إن الله حرم الخمر وثمنها)[١٧٥] .

١٢٠ ـ وعن ابن عمر رضى الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ : (لعن الله الخمـر وشـاربهـا وسـاقيهـا وبـائعها ـ ومبتاعها ـ وعاصرها ومعتصرها وحاملها والمحمولة إليه)[١٧٦] .

ـ والأحاديث في هذا الباب كثيرة ومستفيضة جمع رسول الله ﷺ بما أوتي من جوامع الكلم كل ما غطى العقل وما أسكر ولم يفرق بين نوع ونوع ، ولا تأثير لكونه مأكولا أو مشروبا . . وقد حدثت أشربة كثيرة بعد النبي ﷺ وكلها داخلة في الكلم الجوامع من الكتاب والسنة[١٧٧] .

١٢١ ـ عن أم سلمة رضى الله عنها قالت : نهى رسول الله ﷺ عن كل مسكر ومفتر[١٧٨] .

فإذا حرم الله المسكرات والمخدرات بسائر أنواعها لما لها من أضرار خطيرة على الفرد والأمة فأن التبغ أو التتن ـ التدخين بسائر أنواعه سواء كان بواسطة النـارجيلة المعروفة أو السيجارة أو يستنشقه أو يضعه في فمه ويمجه ـ وكذلك القات فقد ثبت علميا أن أضرارها لا تقل خطورة عن سابقيها ولقد نشر الأطباء والعلماء في السنوات الأخيرة في بيان أضرار هذا الداء الخبيث منها : ضياع المال ذهاب الأوقات ـ الجناية على الصحة كالتهاب المعدة ـ القرحة ـ التهاب الكبد ـ اختلال نبضات القلب فقدان الشهية ـ اضطراب النوم ـ ضعف القلب والقوى العـامة ـ البلغم والسعال ـ الأمراض الصدرية وغيرها الكثير مما اكتشف ومما لم يكتشف والخلاصة إنتحار . .

فصحة المجتمع من صحة الفرد ولإقامة مجتمع صحيح سليم معافى لابد من نبذ الفساد كي لا ينتشر في أرجائه ولا تسري الخبائث في أنحائه ولا يدخل الدمار إلى بيئتـه ويهلك أفـراده بل لابـد من ازدراء أصحـاب المعـاصى ولفـظهم

واحتقارهم . . وتضيق الخناق عليهم حتى يكون المجتمع طاهرا نظيفا من الموبقات والأرجاس .

قال تعالى : ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ﴾(١٧٩) .

تحريم الزنا والشذوذ :

فكما حرم الخبيث من الطعام والشراب فقد حرم الفاحش من الأفعال . . فالإنسان هو المخلوق السوي على هذه الأرض وما عليها مسخر لأمره فقد خلقه الله في أحسن صورة وعلمه ما لم يعلم أحد من ملائكته . . وأنزل عليه رسالاته لتوجيهه إلى الطريق السوي كلما ضل وحاد عنه . . وأحل له الطيب وحرم عليه الخبيث .

وحفاظا على صحة الإنسان البدنية والنفسية والعقلية حرم عليه ما يؤدي إلى دمار جسده ويجر على الأمة وبال الأمراض الفاتكة . . فقد حرم الزنا واللواط والسحاق وجميع ظواهر الشذوذ الأخرى .

فهذه الأفعال تعتبر من أبشع الفواحش لما تناله من كرامة الإنسان والإنسانية . . وتنزل بالبشرية إلى مستوى البهيمية بل أحط منها أحيانا ولما تشيعه في المجتمع من أمراض فاتكة تؤدي إلى انهياره .

قال تعالى : ﴿ وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَىٰ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا ﴾(١٨٠) .

وقال تعالى : ﴿ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ ﴾(١٨١) .

١٢٢ ـ وعن أنس رضى الله عنه ، عن الرسول ﷺ قال : (من أشراط الساعة ـ وذكر ـ وظهر الزنا)(١٨٢) .

١٢٣ ـ وعن ابن عباس رضى الله عنهما ، عن الرسول ﷺ قال : (إذا ظهر الزنا والربا في قرية فقد أحلوا بأنفسهم عذاب الله)(١٨٣) .

فالزنا سبب لأمراض خطيرة يصاب بها الزاني والزانية ومنه الزهري والسيلان والقرحة والرخوة ، العسرة البرء ، وهذه الأمراض أشد المصائب وأخطرها على

العائلات وأشدها تهديدا للنمو والصحة والتقدم الطبيعى للشعوب[١٨٤] ويأتي على قائمتها طاعون العصر الإيدز .

١٢٤ ـ عن ابن عمر رضى الله عنهما ، قال رسول الله ﷺ : (. . لم تظهر الفاحشة في قوم قط حتى يعلنوا بها ، إلا فشا فيهم الطاعون والأوجاع التى لم تكن مضت في أسلافهم الذين مضوا)[١٨٥] .

ـ واللواط من الكبائر المهلكة ، وأعظم الفواحش والمنكرات وأقبحها وأشنعها ، وهو محرم في جميع الأديان والملل . . تنفر منه الطباع السليمة ، وحكمت الشرائع والعقول بتحريمه . فاللواط قتال للأخلاق الفاضلة وناشر للأمراض الفاتكة ، ورذالة لا تفعله البهائم والوحوش النافرة ، فاعله ملعون على لسان الرسول ومطرود من رحمة رب العالمين[١٨٦] .

قال تعالى : ﴿ إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ ٱلرِّجَالَ شَهْوَةً مِّن دُونِ ٱلنِّسَآءِ بَلْ أَنتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُونَ ﴾[١٨٧] .

١٢٥ ـ عن جابر رضى الله عنه ، عن النبي ﷺ : (أخوف ما أخاف عليكم عمل قوم لوط)[١٨٨] .

١٢٦ ـ عن ابن عباس رضى الله عنهما عن النبي ﷺ قال : (من وجدتموه يعمل عمل قوم لوط فاقتلوا الفاعل والمفعول به)[١٨٩] .

فاللواط علة شاذة ولوثة أخلاقية ومرض نفسي خطير بجانب ذلك يسبب اختلالا كبيرا في توازن عقل المرء وارتباكا عاما في تفكيره ، ويصيب مقترفيه بضيق الصدر ، ويزرؤهم بخفقان القلب ، ويتركهم بحال من الضعف العام ويعرضهم للإصابة بشتى الأمراض ويجعلهم نهبة لمختلف العلل والأوصاب .

كما أن الإسلام حرم الفاحشة حفاظا على الصحة فقد حافظ على فطرة الإنسان الطبيعية حيث جعل الزواج هو المنظم الطبيعى لانطلاق الشهوة وممارستها بالصورة المتوازنة التى تحول دون نحول الجسد أو تدميره وبين الأوضاع الضارة منه .

قال تعالى : ﴿ فَٱعْتَزِلُوا۟ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ ﴾[١٩٠] .

١٢٧ ـ ومن حديث ابن عباس رضى الله عنه : (نسائكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم) أقبل وأدبر واتق الحيضة والدبر)(١٩١) .

فهذه الأفعال الفاحشة كانت السبب في ظهور الأيدز الذي يسمى بطاعون العصر والذي أردى بحياة الالآف من البشر ومازال في تزايد مستمر وخطر مدمر .

١٢٨ ـ عن بريدة رضى الله عنه ، عن النبى ﷺ قال : (ولا ظهرت الفاحشة في قوم إلا سلط الله عليهم الموت)(١٩٢) .

فهذه الأمراض الوبائية تحصد أرواحهم .

الغـذاء

إذا كانت الوقاية تعتبر العنصر الأول من عناصر الحفاظ على الصحة ، فلا يقل الغذاء أهمية عن ذلك فهو قوام الحياة الأول . فقد خلق الله سبحانه وتعالى الإنسان وأسكنه هذه الأرض ليعمرها ، ووهبه من النعم ما يحفظ به حياته وصحته قال تعالى : ﴿وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِن فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِّلسَّائِلِينَ ﴾(١٩٣) .

فلقد وجه الإسلام الإنسان إلى الطيب من الرزق ليبعده عن الخبيث وأضراره قال تعالى : (كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ)(١٩٤) .

وقال تعالى : ﴿ وَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا ﴾(١٩٥) .

فحفاظ الإنسان على صحته هو حفاظ لقوته والمؤمن القوي خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف .

١٢٩ ـ فعن أبي هريرة رضى الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ : (المؤمن القوي خير و أحب إلى الله من المؤمن الضعيف)(١٩٦) فلقد أرشد الله عباده إلى إدخال ما يقيم البدن من الطعام والشراب عوض ما تحلل منه وأن يكون بقدر ما ينتفع به البدن في الكمية والكيفية ، فمتى جاوز ذلك كان إسرافا ، وكلاهما مانع من الصحة جالب للمرض قال تعالى : ﴿ كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَلَا تَطْغَوْا فِيهِ ﴾(١٩٧) . وقال تعالى : ﴿ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا ﴾(١٩٨) .

الحرص على الغذاء المتوازن :

والغذاء الصحي هو الغذاء المتوازن من حيث الكم ، فالاسراف في الغذاء مضر بالصحة لما يؤدي إليه من أمراض فرط الغذاء (أمراض التخمه) وهو مخالف لتعاليم الإسلام .

١٣٠ ـ عن المقدام بن معدي كرب رضى الله عنه قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : (ما ملأ آدمي وعاء شرا من بطن . بحسب ابن آدم أكلات يقمن صلبه ، فإن كان لا محالة فثلث لطعامه وثلث لشرابه وثلث لنفسه)(١٩٩) .

١٣١ ـ وعن ابن عمر رضى الله عنهما قال : قال رسول الله ﷺ : (إن المؤمن يأكل في معاء واحد ، وإن الكافر يأكل في سبعة أمعاء)(٢٠٠) .

١٣٢ ـ وعن جابر رضى الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ : (طعام الواحد يكفي الاثنين ، وطعام الاثنين يكفي الأربعة ، وطعام الأربعة يكفي الثمانية)(٢٠١) .

١٣٣ ـ وعن عائشة رضى الله عنها قالت : ما شبع آل محمد ﷺ منذ قدموا المدينة ، ثلاث ليال تباعا ، من خبز بُرْ ، حتى توفى ﷺ(٢٠٢) .

١٣٤ ـ وعن ابن عمر رضى الله عنهما قال : تجشأ رجل عند النبي ﷺ فقال : (كُفّ عنا جُشاءك فإن أكثرهم شبعا في الدنيا أطولهم جوعا يوم القيامة)(٢٠٣) .

تنوع الغذاء :

يفضل الإسلام الغذاء المتنوع الكامل من حيث المحتوى ، الذى يشتمل على أنواع مختلفة من الأغذية التى أنعم الله بها على عباده ، لسد حاجة الجسم من البروتينات والدهنيات والسكريات والأملاح والفيتامينات وغيرها .

فلم يكن من عادته ﷺ حبس النفس على نوع واحد من الأغذية لايتعداه إلى ما سواه فإن ذلك يضر بطبيعة الجسم .

اللحـوم:

١٣٥ ـ فعن أبي هريرة رضى الله عنه قال : (أُتى رسول الله ﷺ بلحم ، فرفع إليه الذراع وكان تعجبه ، فنهس منها نهسة . .)[٢٠٤] .

١٣٦ ـ وعن عبدالله بن جعفر رضى الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ : (أطيب اللحم لحم الظهر)[٢٠٥] .

١٣٧ ـ وعن أنس رضى الله عنه قال : أنفجنا أرنبا بمر الظهران ، فسعى القوم فلغبوا فأدركتها ، فأخذتها فأتيت بها أبا طلحة ، فذبحها ، وبعث بها إلى رسول الله ﷺ بوركيها أو فخذيها فقبله ، وأكل منه[٢٠٦] .

والإنسان بطبعه يحب أكل لحم الطير في الدنيا ولذا فهو يشتهى أكله في الآخرة .

قال تعالى : ﴿ وَلَحْمِ طَيْرٍ مِّمَّا يَشْتَهُونَ ﴾[٢٠٧] .

١٣٨ ـ عن أبي موسى رضى الله عنه قال : رأيت النبى ﷺ يأكل دجاجا[٢٠٨] .

قال تعالى : ﴿ وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا ﴾[٢٠٩] .

١٣٩ ـ عن ابن عمر رضى الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال : (أحلت لكم ميتتان ودمان ، فأما الميتتان فالحوت والجراد ، وأما الدمان فالكبد والطحال)[٢١٠] .

١٤٠ ـ وعن أبي هريرة رضى الله عنه يقول : سأل رجل النبي ﷺ فقال : يارسول الله ، إنا نركب البحر ونحمل معنا القليل من الماء ، فإن توضأنا به عطشنا ، أفنتوضأ بماء البحر ؟ فقال رسول الله ﷺ : (هو الطهور ماؤه ، الحل ميتته)[٢١١] .

١٤١ ـ عن جابر بن عبدالله رضى الله عنه قال : بعثنا رسول الله ﷺ ثلاثمائة راكب ، أميرنا أبو عبيدة بن الجراح ، نرصد عير قريش فأقمنا بالساحل نصف شهر ، فأصابنا جوع شديد حتى أكلنا الخبط ، فسمى ذلك الجيش جيش

الخبط ، فألقى لنا البحر دابة يقال لها العنبر ، فأكلنا منه نصف شهر ، وأدهنا من ودكه ، حتى ثابت الينا أجسامنا . فأخذ أبو عبيدة ضلعا من أضلاعه فنصبه ، فعمد إلى أطول رجل معه ، وأخذ رجلا وبعيرا فمر تحته(٢١٢) .

اللبن

قال تعالى : ﴿ وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً نُّسْقِيكُم مِّمَّا فِي بُطُونِهِ مِن بَيْنِ فَرْثٍ وَدَمٍ لَّبَنًا خَالِصًا سَائِغًا لِّلشَّارِبِينَ ﴾(٢١٣) .

وقال تعالى : ﴿ فِيهَا أَنْهَارٌ مِّن مَّاءٍ غَيْرِ آسِنٍ وَأَنْهَارٌ مِّن لَّبَنٍ لَّمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُ ﴾(٢١٤) .

١٤٢ ـ عن أبي هريرة رضي الله عنه قال : أُتي رسول الله ﷺ ليلة اسري به بإيلياء بقدحين من خمر ولبن فنظر إليهما فأخذ اللبن ، قال جبريل : (الحمد لله الذي هداك للفطرة لو أخذت الخمر غوت أمتك)(٢١٥) .

١٤٣ ـ وعن ابن عباس رضي الله عنه قال : (أُتي رسول الله ﷺ بلبن فشرب ، فقال رسول الله ﷺ : إذا أكل أحدكم طعاما فليقل : اللهم بارك لنا فيه ، وأطعمنا خيرا منه ، وإذا سقي لبنا فليقل : اللهم بارك لنا فيه ، وزدنا منه ، فإنه ليس شيء يجزى من الطعام والشراب إلا اللبن)(٢١٦) .

١٤٤ ـ وعن ابن مسعود رضي الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ : (عليكم بألبان البقر فإنها ترم من كل شجر وهو شفاء من كل داء)(٢١٧) .

١٤٥ ـ عن ابن عمر رضي الله عنهما قال : (أُتي النبي ﷺ بجبنةٍ في تبوك ، فدعى بسكين فسمى وقطع)(٢١٨) .

١٤٦ ـ عن سلمان رضي الله عنه قال : سئل رسول الله ﷺ عن السمن والجبن والفراء . فقال : (الحلال ما أحل الله في كتابه ، والحرام ما حرم الله في كتابه ، وما سكت عنه فهو مما عفا عنه)(٢١٩) .

السمن :

١٤٧ ـ عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال : صنعت أم سليم للنبي ﷺ خبزة ، وضعت فيها شيئا من سمن .

ثم قالت : إذهب إلى النبي ﷺ فادعه .

قال ، فأتيته فقلت : أمي تدعوك . قال ، فقام وقال لمن كان عنده من الناس : (قوموا) .

قال : فسبقتهم إليها فأخبرتها .

فجاء النبي ﷺ فقال : (هاتى ما صنعت) .

فقالت : إنما صنعته لك وحدك .

فقال : (هاتيه) فقال : (ياأنس أدخل على عشرة عشرة) قال : فمازلت أدخل عليه عشرة عشرة فأكلوا حتى شبعوا . وكانوا ثمانين(٢٢٠) .

الحبوب :

١٤٨ ـ عن أنس بن مالك رضي الله عنه ، قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : (فضل عائشة على النساء كفضل الثريد على سائر الطعام)(٢٢١) .

١٤٩ ـ وعن أبي حازم أنه سأل سهلا هل رأيتم في زمان النبي ﷺ النقى ؟ قال : لا . فقلت : كنتم تنخلون الشعير ؟ قال : لا ، ولكن كنا ننفخه(٢٢٢) .

١٥٠ ـ وعن أم أيمن أنها غربلت دقيقا فصنعته للنبي ﷺ رغيفا ، فقال : ما هذا ؟ .

فقالت : طعام نصنعه بأرضنا فأحببت أن أصنع منه لك رغيفا . فقال : رديه فيه ثم اعجنيه(٢٢٣) .

١٥١ ـ وعن عائشة رضي الله عنها ، قالت : كان رسول الله ﷺ إذا أخذ أحدا من أهله الوعك ، أمر بالحساء من الشعير ، فصنع ثم أمرهم فحسوا منه ، ثم يقول : (إنه ليرتق فؤاد الحزين ويسرو عن فؤاد السقيم كما تسرو إحداكن الوسخ بالماء عن وجهها)(٢٢٤) .

١٥٢ ـ وعن سهل بن سعد قال : إن كنا لنفرح بيوم الجمعة ، كانت لنا عجوز تأخذ أصول السلق ، فتجعله في قدر لها ، فتجعل فيه حبات من شعير ، إذا صلينا زرناها فقربته إلينا ، وكنا نفرح بيوم الجمعة من أجل ذلك ، وما كنا نتغدى ولا نقيل إلا بعد الجمعة ، والله ما فيه شحم ولا ودك[٢٢٥] .

١٥٣ ـ وعن عائشة رضى الله عنها ، قالت : لقد توفي النبي ﷺ ، وما في بيتي من شيء يأكله ذو كبد الا شطر شعير في رف لي ، فأكلت منه حتى طال علي ، فكلته ففنى[٢٢٦] .

التمر والرطب :

قال تعالى : ﴿ وَهُزِّيٓ إِلَيۡكِ بِجِذۡعِ ٱلنَّخۡلَةِ تُسَٰقِطۡ عَلَيۡكِ رُطَبٗا جَنِيّٗا ﴾[٢٢٧] .

١٥٤ ـ وعن عائشة رضى الله عنها ، أن النبي ﷺ قال : (لا يجوع أهل بيت عندهم التمر)[٢٢٨] .

١٥٥ ـ وعن عائشة رضى الله عنها قالت : قال رسول الله ﷺ : (يا عائشة بيت لا تمر فيه جياع أهله) أو جاع أهله .[٢٢٩] .

١٥٦ ـ وعن عائشة رضى الله عنها قالت : توفى رسول الله ﷺ وقد شبعنا من الأسودين التمر والماء[٢٣٠] .

١٥٧ ـ وعن أنس رضى الله عنه قال : كان رسول الله ﷺ يفطر على رطبات قبل أن يصلي ، فإن لم تكن رطبات فتمرات ، فإن لم تكن تمرات ، حساحسوات من ماء[٢٣١] .

ولم يقتصر ﷺ على لون معين من الطعام ، بل جمع بين لونين منه ، لتمام الصحة والعافية ، وليكون الغذاء متوازن .

١٥٨ ـ عن عبدالله بن جعفر رضى الله عنهما قال : رأيت رسول الله ﷺ يأكل الرطب بالقثاء[٢٣٢] .

١٥٩ ـ وعن عائشة رضى الله عنها قالت : كان رسول الله ﷺ يأكل البطيخ بالرطب . فيقول : (نكسر حر هذا ببرد هذا ، وبرد هذا بحر هذا)[٢٣٣] .

١٦٠ ـ وعن ابني بسُر السلميين رضى الله عنهما قالا : دخل علينا رسول الله ﷺ ، فقدمنا زبدا وتمرا ، وكان يحب الزبد والتمر(٢٣٤) .

١٦١ ـ وعن عائشة رضى الله عنها قالت : كان رسول الله ﷺ يحب الحلواء والعسل(٢٣٥) .

ومثلما حافظ الإسلام على صحة الإنسان من خلال الاطعمة المنوعة ، الصالحة لصحته وتغذيته ، بين له بعض الاطعمة الخاصة ، لما لها من فائدة ، وقائية ، وعلاجية ، في آن واحد مثل : العسل ، الكمأة ، الزيت ، الخل . .

العسل :

قال تعالى : ﴿ وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ أَنِ ٱتَّخِذِى مِنَ ٱلْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ ٱلشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ . ثُمَّ كُلِى مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ فَٱسْلُكِى سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلًا يَخْرُجُ مِنۢ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهُۥ فِيهِ شِفَآءٌ لِّلنَّاسِ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾(٢٣٦) .

١٦٢ ـ عن ابن عباس رضى الله عنه ، عن النبي ﷺ قال : (الشفاء في ثلاث : شربة عسل ، وشرطة محجم ، وكية نار ، وأنهى أمتى عن الكي)(٢٣٧) .

وعن عائشة رضى الله عنها ، قالت : كان يعجبه الحلواء والعسل(٢٣٨) .

١٦٣ وعن أبي سعيد رضى الله عنه : أن رجلا أتى النبي ﷺ فقال : أخي يشتكي بطنه فقال : (إسقه عسلا) ثم أتاه الثانية ، فقال : (إسقه عسلا) ثم أتاه الثالثة ، فقال : (إسقه عسلا) ثم أتاه فقال : قد فعلت ؟ فقال : (صدق الله ، وكذب بطن أخيك ، إسقه عسلا) فسقاه فبرأ(٢٣٩) .

١٦٤ ـ وعن جابر بن عبدالله رضى الله عنهما قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : (إن كان في شيء من أدويتكم ، أو يكون في شيء من أدويتكم خير ، ففي شرطة محجم أو شربة عسل أو لدغة بنار ، توافق الداء ، وما أحب أن اكتوي)(٢٤٠) .

الكمأة :

١٦٥ ـ عن سعيد بن زيد رضى الله عنه قال : سمعت النبي ﷺ يقول : (الكمأة من المن ، وماؤها شفاء للعين)[٢٤١] .

الزيت :

قال تعالى : ﴿ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ زَيۡتُونَةٍ لَّا شَرۡقِيَّةٍ وَلَا غَرۡبِيَّةٍ يَكَادُ زَيۡتُهَا يُضِيٓءُ وَلَوۡ لَمۡ تَمۡسَسۡهُ نَارٌۚ ﴾[٢٤٢] .

١٦٦ ـ عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه ، عن النبي ﷺ قال : (ائتدموا بالزيت وادهنوا به ، فإنه يخرج من شجرة مباركة)[٢٤٣] .

الخل :

١٦٧ ـ عن جابر بن عبدالله رضى الله عنه ، أن النبي ﷺ سأل أهله الأدم ، فقالوا : ما عندنا إلا خل فدعا به ، فجعل يأكل به ويقول : (نعم الأدم الخل . نعم الأدم الخل)[٢٤٤] .

١٦٨ ـ عن عائشة رضى الله عنها ، أن النبي ﷺ قال : (نعم الأدم الخل ، نعم الأدام الخل)[٢٤٥] .

الطيب من الطعام :

كان من هديه ﷺ تحري الطيب من الطعام .

قال تعالى : ﴿ فَٱبۡعَثُوٓاْ أَحَدَكُم بِوَرِقِكُمۡ هَٰذِهِۦٓ إِلَى ٱلۡمَدِينَةِ فَلۡيَنظُرۡ أَيُّهَآ أَزۡكَىٰ طَعَامٗا فَلۡيَأۡتِكُم بِرِزۡقٖ مِّنۡهُ وَلۡيَتَلَطَّفۡ وَلَا يُشۡعِرَنَّ بِكُمۡ أَحَدًا ﴾[٢٤٦] .

١٦٩ ـ عن جابر رضى الله عنه قال : كنا مع رسول الله ﷺ نجنى الكباث ، وإن رسول الله ﷺ قال : (عليكم بالأسود منه فإنه أطيبه)[٢٤٧] .

١٧٠ ـ وعن أنس بن مالك رضى الله عنه قال : . . . . فرأيت النبي ﷺ يتتبع الدباء من حوالى القصعة . قال : فلم ازل أحب الدباء من يومئذ[٢٤٨] .

نظافة الطعام :

ويأمرنا الإسلام بالمحافظة على نظافة الطعام ، حفاظا على صحة الإنسان كتغطية الأوانى .

١٧١ ـ عن جابر رضى الله عنه قال : جاء أبو حميد ، رجل من الانصار ، من النقيع ، بإناء من لبن إلى النبي ﷺ . فقال النبي ﷺ : (ألا خمرته ، ولو أن تعرض عليه عودا)[٢٤٩] .

وكذلك نهاهم عن التنفس والنفخ في الاناء .

١٧٢ ـ عن أبي قتادة رضى الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ : (إذا شرب أحدكم فلا يتنفس في الإناء)[٢٥٠] .

١٧٣ ـ عن ابن عباس رضى الله عنهما قال : نهى رسول الله ﷺ أن يتنفس في الإناء ، أو ينفخ فيه[٢٥١] .

وأرشد الإسلام أتباعه إلى كيفية التخلص مما يلوث طعامه .

١٧٤ ـ عن ميمونة رضى الله عنها ، أن فأرة وقعت في سمن فماتت ، فسئل النبي ﷺعنها فقال : (ألقوها وما حولها وكلوه)[٢٥٢] .

ونهاه عن أكل الصيد الذي نتن

١٧٥ ـ عن أبي ثعلبة رضى الله عنه عن النبي ﷺ قال : (إذا رميت سهمك فغاب عنك فأدركته ، فكله ما لم ينتن)[٢٥٣] .

١٧٦ ـ عن عدي بن حاتم رضى الله عنه ، عن النبي ﷺ قال : (إذا أرسلت كلبك وسميت ، فأمسك وقتل فكل ، وإن أكل فلا تأكل ، فإنما أمسك على نفسه ، وإذا خالط كلابا لم يُذكر اسم الله عليها ، فأمسكن وقتلن فلا تأكل ، فإنك لا تدري أيها قتل . وإن رميت الصيد ، فوجدته بعد يوم أو يومين ، ليس به إلا أثر سهمك فكل ، وإن وقع في الماء فلا تأكل)[٢٥٤] .

وضع الاسلام أداب إجتماعية وسلوكية للأكل ، يجب مراعاتها حفاظا على صحة االانسان :

* أن يأكل مما يليه :

١٧٧ ـ عن عمر بن أبي سلمة رضى الله عنه قال : كنت غلاما في حجر رسول الله ﷺ ، وكانت يدي تطيش في الصحفة ، فقال رسول الله ﷺ : (يا غلام ، سم الله ، وكل بيمينك ، وكل ما يليك) فمازالت تلك طعمتي بعد)[٢٥٥] .

* ويرغب في الأكل من جوانب القصعة دون وسطها :

١٧٨ ـ عن ابن عباس رضى الله عنهما ، عن النبي ﷺ قال : (إذا أكل أحدكم طعاما فلا يأكل من أعلى الصحفة ، ولكن ليأكل من أسفلها ، فإن البركة تنزل من أعلاها)[٢٥٦] .

* وأن يتناول طعامه في روية دون عجل ، ومعتدلا لا متكئا :

١٧٩ ـ عن أبي جحفة رضى الله عنه قال : كنت عند النبي ﷺ فقال لرجل عنده : (لا آكل وأنا متكىء)[٢٥٧] .

الرياضة والحركة والنشاط

رغب الإسلام في العمل ، والنشاط والحركة والبكور .

١٨٠ ـ عن صخر الغامدي ، عن النبي ﷺ قال : (اللهم بارك لأمتي في بكورها)[٢٥٨] .

وحذر من التباطؤ والتكاسل والترهل .

١٨١ ـ عن أنس بن مالك رضى الله عنه ، قال : كان نبي الله ﷺ يقول : (اللهم إني أعوذ بك من العجز والكسل . .)[٢٥٩] .

ومن الرياضات التى حث عليها الاسلام الرماية والفروسية

١٨٢ ـ عن عقبة بن عامر قال : سمعت النبي ﷺ يقول : (وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة . . .) ألا إن القوة الرمي ، ألا إن القوة الرمي ، ألا أن القوة الرمي)[٢٦٠] .

١٨٣ ـ عن عقبة بن عامر الجهني ، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : (إن الله ليدخل بالسهم الواحد ثلاثة الجنة : صانعه يحتسب في صنعته الخير ، والرامي به ، والمُمد به) . وقال : (ارموا واركبوا ، ولأن ترموا أحب إليّ من أن تركبوا ، كل ما يلهو به الرجل المسلم باطل إلا رميه بقوسه وتأديبه فرسه وملاعبته أهله فإنهن من الحق)[٢٦١] .

١٨٤ ـ وعن عقبة بن عامر عن النبي ﷺ قال : (من علم الرمي . ثم تركه فليس منا)[٢٦٢] .

١٨٥ ـ عن سلمة بن الأكوع رضى الله عنه ، قال : مر النبي ﷺ على نفر من اسلم يتنظلون فقال النبي ﷺ : ارموا بني اسماعيل فأن أباكم كان راميا ، ارموا وأنا مع بني فلان . قال : فأمسك أحد الفريقين بأيديهم . فقال رسول الله ﷺ : ما لكم لا ترمون ؟ قالوا كيف نرمي وأنت معهم ؟ قال النبي ﷺ : ارموا فأنا معكم كلكم)[٢٦٣] .

١٨٦ ـ عن ابن عمر رضى الله عنهما : أن رسول الله ﷺ ، سابق بين الخيل التى أضمرت من الحفياء وأمدها ثنية الوداع ، وسابق بين الخيل التى لم تضمر من الثنية إلى مسجد بني زريق ، وأن عبدالله بن عمر كان فيمن سابق بها[٢٦٤] .

١٨٧ ـ عن أبي هريرة رضى الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ : (لا سبق إلا في خف أو في حافر أو نصل)[٢٦٥] .

وحث أيضا على السباحة :

١٨٨ ـ عن عطاء بن أبي رباح قال : رأيت جابرا بن عبدالله ، وجابر بن عمير الأنصاريين يرميان . قال : فأما أحدهما فجلس ، فقال له صاحبه :

أكسلت ، قال : نعم ، فقال أحدهما للآخر اما سمعت رسول الله ﷺ يقول : (كل شيء ليس من ذكر الله فهو لعب ، لا يكون أربعة : ملاعبة الرجل امرأته ، وتأديب الرجل فرسه ، ومشي الرجل بين الغرضين ، وتعلم الرجل السباحة)[٢٦٦] .

وكان ﷺ يسابق السيدة عائشة .

١٨٩ ـ عن عائشة رضى الله عنها ، أنها كانت مع رسول الله ﷺ في سفر فقال لأصحابه تقدموا ، فتقدموا فقال لي : تعالي أسابقك ، فسابقته فسبقته . فلما كان بعد خرجت معه في سفر ، فقال لاصحابه : تقدموا ، فتقدموا فقال : تعالى أسابقك ، ونسيت الذي كان ، وقد حملت اللحم . فقلت : وكيف اسابقك يارسول الله ؟ وأنا على هذه الحالة . فقال : لتفعلن . فسابقته فسبقني ، وقال : هذه بتلك السبقة)[٢٦٧] .

ولقد تسابق سلمة بن الأكوع رضى الله عنه مع أحد الانصار بعد رجوعهم من الحديبية كما ورد في صحيح مسلم[٢٦٨] .

المصارعة :

١٩٠ ـ كان النبي ﷺ يعرض غلمان الأنصار في كل عام ، فمن بلغ منهم بعثه ، فعرضهم ذات عام ، فمر به غلام ، فبعثه في البعث ، وعرض عليه سمرة من بعده فرده ، فقال سمرة : يارسول الله أجزت غلاما ورددتني ، ولو صارعني لصرعته ، قال : (فدونك فصارعه). قال : فصرعته ، فأجازنى في البعث[٢٦٩] .

وسمح للأحباش اللعب بالحراب:

١٩١ ـ عن أبي هريرة رضى الله عنه قال : بينما الحبشة يلعبون عند النبي ﷺ بحرابهم ، دخل عمر فأهوى إلى الحصباء فحصبهم بها ، فقال رسول الله ﷺ : دعهم يا عمر)[٢٧٠] .

العبادات وعلاقتها بصحة البدن والنفس :

الصـلاة :

لاشك أن الصلاة فيها من حفظ صحة البدن ، وإذابة أخلاطه وفضلاته ما هو من أنفع شيء له بالإضافة إلى ما فيها من حفظ صحة الإيمان ، وسعادة الدنيا والأخرة .

وكذلك قيام الليل من أنفع أسباب حفظ الصحة ، ومن أمنع الأمور لكثير من الأمـراض المـزمنـة ، ومن أنشط شيء للبـدن والـروح والقلب ، كما في الصحيحين [زاد المعاد جـ ٤ ص ٢٤٨] .

١٩٢ ـ عن أبي هريرة رضى الله عنه قال : عن النبي ﷺ أنه قال : (يعقد الشيطان على قافية رأس أحدكم إذا هو نام ثلاث عقد ، يضرب على كل عقدة ، عليك ليل طويل فارقد ، فإن هو استيقظ فذكر الله انحلت عقدة ، فإن توضأ ، انحلت عقـدة ثانية . فإن صلى انحلت عقـده كلهـا ، فأصبـح نشيطا طيب النفس ، وإلا أصبح خبيث النفس كسلان)[٢٧١] .

وقد كان عليه السلام يقف في الصلاة وقفة معتدله .

١٩٣ ـ عن أبي هريرة رضى الله عنه : أن النبي ﷺ دخل المسجد ، فدخل رجل فصلى ، ثم جاء فسلم على النبي ﷺ ، فرد النبي ﷺ السلام ، فقال : (إرجع فصل فإنك لم تصل) . فصلى ، ثم جاء فسلم على النبي ﷺ فقال : (إرجع فصل ، فإنك لم تصل ثلاثا ، فقال : والذي بعثك بالحق ، فما أحسن غيره ، فعلمني ، قال : (إذا قمت إلى الصلاة فكبر ، ثم اقرأ ما تيسر معك من القرآن ، ثم اركع حتى تطمئن راكعا ، ثم ارفع حتى تعتدل قائما ، ثم اسجد حتى تطمئن ساجدا ، ثم ارفع حتى تطمئن جالسا ، ثم اسجد حتى تطمئن ساجدا ، ثم افعل ذلك في صلاتك كلها)[٢٧٢] .

والصـلاة تمد المؤمن بقـوة روحية نفسية تعينـه على مواجهة متاعب الحياة ومصائب الدنيا .

قال تعالى : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱسْتَعِينُوا۟ بِٱلصَّبْرِ وَٱلصَّلَوٰةِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ)[٢٧٣] .

وقال تعالى : ﴿ وَٱسْتَعِينُواْ بِٱلصَّبْرِ وَٱلصَّلَوٰةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى ٱلْخَٰشِعِينَ ٱلَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَٰقُواْ رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَٰجِعُونَ ﴾[٢٧٤] .

١٩٤ ـ وعن حذيفة رضى الله عنه قال : كان النبي ﷺ إذا حزبه أمر صلى[٢٧٥] .

الصوم :

قال تعالى : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾[٢٧٦] .

١٩٥ ـ عن أبي هريرة رضى الله عنه ، أن رسول الله ﷺ قال : (الصيام جنة ، فلا يرفث ولا يجهل ، وإن امرؤ قاتله أو شاتمه ، فليقل إني صائم ـ مرتين ـ والذي نفسي بيده ، لخلوف فم الصائم أطيب عند الله من ريح المسك ، يترك طعامه وشرابه وشهوته من أجلي ، الصيام لي وأنا أجزي به ، والحسنة بعشرة أمثالها)[٢٧٧] .

وينصح الرسول ﷺ الشباب بالصوم عند عدم القدرة على الزواج .

١٩٦ ـ عن عبدالله بن عمر رضى الله عنهما ، عن النبي ﷺ قال : (يامعشر الشباب ، من استطاع منك الباءة فليتزوج ، فإنه أغض للبصر وأحصن للفرج ، ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وجاء)[٢٧٨] .

١٩٧ ـ وعن أبي هريرة رضى الله عنه ، عن النبي ﷺ قال : (وصوم شهر الصبر ، وثلاثة أيام من كل شهر ، يذهبن وحر الصدر)[٢٧٩] .

الزكاة :

قال تعالى : ﴿ وأقيموا الصلاة وآتو الزكاة وما تقدموا لأنفسكم من خير تجدوه عند الله ﴾[٢٨٠] .

وقال تعالى : ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا ﴾[٢٨١] .

فالزكاة طهارة لنفس الغني من الشح البغيض تلك الآفة النفسية الخطرة ، التى قد تدفع من اتصف بها إلى الدم فيسفكه ، أو العرض فيبذله ، أو الوطن فيبيعه ، فالمجتمعات يصيبها الدمار والهلاك إذا سيطر عليها الشح والبخل .

قال تعالى : ﴿ وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِۦ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴾[٢٨٢] .

فالكريم المحسن أشرح الناس صدرا وأطيبهم نفسا وأنعمهم قلبا ، والبخيل الذي ليس فيه إحسان ، أضيق الناس صدرا ، وأنكدهم عيشا ، وأعظمهم هما وغما .

وقد ضرب رسول الله ﷺ مثلا للبخيل والمتصدق .

١٩٨ ـ عن أبي هريرة رضى الله عنه قال : ضرب رسول الله ﷺ مثل البخيل والمتصدق كمثل رجلين عليهما جبتان من حديد ، قد اضطرت أيديّهما إلى ثُديّهما وتراقيهما ، فجعل المتصدق كلما تصدق بصدقة انبسطت عنه حتى تغشى أنامله ، وتعفوا أثره ، وجعل البخيل كلما هم بصدقة قلصت ، وأخذت كل حلقة بمكانها . قال أبو هريرة : فأنا رأيت رسول الله ﷺ ، يقول بإصبعه هكذا في جيبه ، فلو رأيته يوسعها ولا تتوسع)[٢٨٣] .

الصحة النفسية

عني الإسلام بالصحة النفسية عناية فائقة ـ فأنت بالنفس لا بالجسم انسان ـ ولا ريب أن بين الناحية النفسية و الناحية الجسمية تبادلا في التأثير ، كلاهما يؤثر في الآخر قوة وضعفا ، وصحة وسقما ، واعتدالا وانحرافا وقد اثبت ذلك علماء النفس وأطباء الجسم من قديم ـ الفتاوي المعاصرة جـ ١ ص ٥٩٣ .

١٩٩ ـ عن ابن عباس رضى الله عنهما ، أن رسول الله ﷺ ، كان يقول عند الكرب : (لا إله إلا الله ، العظيم الحليم ، لا إله إلا الله ، رب العرش العظيم ، لا إله إلا الله ، رب السموات ، ورب الأرض ، ورب العرش الكريم)[٢٨٤] .

٢٠٠ ـ عن أبي بكرة عن أبيه رضى الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ : (دعوات المكروب : اللهم رحمتك أرجو ، فلا تكلني إلى نفسي طرفة عين ، وأصلح لي شأني كله ، لا إله إلا أنت)[٢٨٥] .

٢٠١ ـ عن ابن مسعـود رضى الله عنـه قال : قال رسول الله ﷺ : (ما أصاب أحدا قط هم ولا حزن فقال : اللهم إني عبدك وابن عبدك وابن أمتك ، ناصيتى بيدك ماضى في حكمك ، عدل في قضاؤك ، أسألك بكل اسم هو لك سميت به نفسـك ، أو علمتـه أحـداً من خلقـك ، أو أنزلته في كتابك ، أو استـأثـرت به في علم الغيب عنـدك ، أن تجعـل القـرآن ربيع قلبي ، ونور صدري ، وجـلاء حزني ، وذهاب همي ، إلا أذهب الله همَّه وحزنه ، وأبدله مكانه فرجا قال : فقيل : يارسول الله ألا نتعلمها ؟ فقال : بلى ، ينبغي لمن سمعها أن يتعلمها)[٢٨٦] .

٢٠٢ ـ عن سعد بن أبي وقاص قال : قال رسول الله ﷺ : (دعوة ذي النـون إذ دعـا وهـو في بطن الحـوت : لا إله إلا أنت سبحانك إني كنت من الظالمين ، فإنه لم يدع بها رجل مسلم في شيء قط إلا استجاب الله له)[٢٨٧] .

٢٠٣ ـ عن أبي موسى الأشعري رضى الله عنه قال : فقال لي : ياعبدالله بن قيس ، قلت : لبيك رسول الله ، قال : ألا أدلك على كلمة من كنز من كنوز الجنة ؟ قلت : بلى يارسول الله فداك أبي وأمي . قال : (لا حول ولا قوة إلا بالله)[٢٨٨] .

نهى رسول الله عن التحاسد والتباغض والتدابر والهجر :

٢٠٤ ـ عن أنس بن مالك رضى الله عنه ، أن رسول الله ﷺ قال : (لا تباغضوا ، ولا تحاسدوا ، ولا تدابروا . وكونوا عباد الله إخوانا ، ولا يحل لمسلم أن يهجر أخاه فوق ثلاثة أيام)[٢٨٩] .

٢٠٥ ـ وعن أبي هريرة رضى الله عنه ؛ أن رسول الله ﷺ قال : (إياكم والظن ، فإن الظن أكذب الحديث . ولا تحسسوا ، ولا تجسسوا ، ولا تناجشوا ، ولا تحاسدوا ، ولا تباغضوا ولا تدابروا . وكونوا ، عباد الله ، إخوانا)[٢٩٠] .

٢٠٦ ـ وعن أبي أيوب الأنصاري رضى الله عنه ، أن رسول الله ﷺ قال : (لا يحل لمسلم أن يهجر أخاه فوق ثلاث ليال ، يلتقيان فيعرض هذا ، ويعرض هذا ، وخيرهما الذي يبدأ بالسلام)[٢٩١] .

٢٠٧ ـ عن أبي هريرة رضي الله عنه : أن رسول الله ﷺ قال : (تفتح أبواب الجنة يوم الاثنين ، ويوم الخميس . فيغفر لكل عبد لا يشرك بالله شيئا . إلا رجلا كانت بينه وبين أخيه شحناء . فيقال : أنظروا هذين حتى يصطلحا . أنظروا هذين حتى يصطلحا . أنظروا هذين حتى يصطلحا)[٢٩٢].

الرعاية الصحية

قال تعالى : ﴿ ٱلْمَالُ وَٱلْبَنُونَ زِينَةُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ﴾[٢٩٣]، اعتنى الإسلام بالطفل منذ ان كان جنينا في بطن أمه ، فأوجب له حق الحياة حتى لو حكم على إمرأة بالاعدام ، تعين تأجيل تنفيذ الحكم حتى تلد بل حتى ترضع .

قال تعالى : ﴿ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِى ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا ﴾[٢٩٤].

٢٠٨ ـ عن عمران بن حصين رضي الله عنه ، أن امرأة من جهينة أتت نبي الله ﷺ ، وهي حبلى من الزنى .

فقالت : يانبي الله . أصبت حدا فأقمه عليَّ . فدعا نبي الله ﷺ وليَّها . فقال : (أحسن إليها . فإذا وضعت فائتني بها)[٢٩٥].

ويشجع الإسلام الإرضاع من الثدي ، فيحافظ على صحة الطفل ، بتغذيته أفضل تغذية قال تعالى : ﴿ وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَـٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ﴾[٢٩٦]

٢٠٩ ـ عن بريدة الاسلمي رضي الله عنه قال : قال ﷺ : (اذهبي فأرضعيه حتى تفطميه)[٢٩٧].

٢١٠ ـ عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ، عن النبي ﷺ قال : (ليس منا من لم يرحم صغيرنا ، ولم يعرف شرف كبيرنا)[٢٩٨].

٢١١ ـ عن أبي هريرة رضي الله عنه ، أن الأقرع بن حابس أبصر النبي ﷺ يقبل الحسن ، فقال : إن لي عشرة من الولد ما قبلت واحدا منهم . فقال : رسول الله ﷺ : (من لا يرحم لايُرحم)[٢٩٩].

واعتبر الإسلام إهدار صحة الطفل إثم كبير .

٢١٢ ـ عن عبدالله بن عمرو رضى الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ : (كفى بالمرء إثما أن يحبس عمن يملك قوته)[٣٠٠] .

٢١٣ ـ عن عبدالله بن عمرو رضى الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ : (كفى بالمرء إثما أن يضيع من يقوت)[٣٠١] .

٢١٤ ـ عن ابن عباس رضى الله عنهما قال : قال رسول الله ﷺ : (من كانت له أنثى فلم يئدها ولم يهنها ولم يؤثر ولداً عليها ـ قال : يعني الذكور ـ أدخله الله الجنة)[٣٠٢] .

ومن الرعاية الصحية للأطفال تطعيمهم ضد الأمراض المهلكة ، والتفريط بذلك نوع من التضييع لهم ، بل القتل لهم وهو خسران مبين .

قال تعالى : ﴿ قَدْ خَسِرَ ٱلَّذِينَ قَتَلُوٓاْ أَوْلَٰدَهُمْ سَفَهًۢا بِغَيْرِ عِلْمٍ ﴾[٣٠٣] .

الرعاية الصحية في الإسلام ، ليست بالنسبة للإنسان السليم فقط ، وإنما شدد على العناية بصحة فئات محتاجة إلى رعاية صحية أكثر من الإنسان السليم ، مثل :

العناية بصحة المسنين الجسمية والنفسية :

قال تعالى : ﴿ إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِندَكَ ٱلْكِبَرَ أَحَدُهُمَآ أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ﴾[٣٠٤] .

وقال تعالى : ﴿ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا ﴾[٣٠٥] . وقال تعالى : ﴿ وَوَصَّيْنَا ٱلْإِنسَٰنَ بِوَٰلِدَيْهِ حُسْنًا ﴾[٣٠٦] .

٢١٥ ـ عن عبدالله بن عمرو رضى الله عنه ، قال : جاء رجل إلى النبي ﷺ فاستأذنه في الجهاد . فقال : (أحي والداك ؟) فقال : نعم . قال : (ففيهما فجاهد)[٣٠٧] .

٢١٦ ـ عن أبي هريرة رضى الله عنه ، عن النبي ﷺ قال : (رغم أنف ، ثم رغم أنف ، ثم رغم أنف) قيل : من يارسول الله ؟ قال : (من أدرك ابويه عند الكبر ، أحدهما أو كليهما فلم يدخل الجنة)[٣٠٨] .

عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده ، قال : قال رسول الله ﷺ : (ليس منا من لم يرحم صغيرنا ، ويعرف حق كبيرنا)[٣٠٩] .

وعني الإسلام كذلك بالمعوقين ، واعتبرهم شريحة مهمة من ضعفاء المجتمع ، لا يجوز تعريض صحتهم النفسية والجسدية للسوء ، كالاستهزاء بهم ، وتتعين اعانتهم بمختلف الوسائل التى تكفل تأهيلهم واعادتهم افرادا صالحين . قال تعالى : ﴿ لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّن قَوْمٍ ﴾[٣١٠] .

٢١٧ ـ عن أبي ذر رضى الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ : (تعين صانعا أو تصنع لأخرق)[٣١١] .

٢١٨ ـ وعن أبي ذر رضى الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ : (وبصرك للرجل الردىء البصر لك صدقة)[٣١٢] .

وأوجب الإسلام الرعاية الصحية للمرأة ، لأنها أكثر عرضة لما يضعف بنيتها ، مثل الحمل ، الارضاع ، الحيض ، والنفاس .

٢١٩ ـ عن أبي هريرة رضى الله عنه ، عن النبي ﷺ قال : (اللهم اني احرج حق الضعيفين ، اليتيم والمرأة)[٣١٣] .

الحمل والارضاع :

قال تعالى : ﴿ وَوَصَّيْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ بِوَٰلِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُۥ وَهْنًا عَلَىٰ وَهْنٍ وَفِصَـٰلُهُۥ فِى عَامَيْنِ ﴾[٣١٤] .

قال تعالى : ﴿ حَمَلَتْهُ أُمُّهُۥ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا ۖ وَحَمْلُهُۥ وَفِصَـٰلُهُۥ ثَلَـٰثُونَ شَهْرًا ﴾[٣١٥] .

وحافظ الإسلام على صحة الأم بالمباعدة بين الأحمال ، وفضلا عن ذلك لا يمانع الإسلام في تنظيم الحمل حفاظا على صحة الأم .

الحيض والنفاس :

اعتبر الإسلام هذه الفترة أذى ، فأمر أتباعه باعتزال النساء حفاظا على صحتهن .

٢٢٠ ـ عن أنس رضي الله عنه ، أن اليهود كانوا ، إذا حاضت المرأة فيهم ، لم يؤاكلوها ولم يجامعوهن في البيوت ، فسأل أصحاب النبي ﷺ .
فأنزل الله تعالى : ﴿ ويسألونك عن المحيض قل هو أذى فاعتزلوا النساء في المحيض . . . الى آخر الآية).
فقال رسول الله ﷺ : (اصنعوا كل شيء إلا النكاح)[٣١٦] .

عيادة المريض

اهتم الإسلام بالمرضى وأمر بعيادتهم ورعايتهم ، لأنهم بحاجة إلى المساندة ورفع الروح المعنوية لديهم ، خاصة إذا كانوا مصابين ببعض الأمراض المستعصية .

٢٢١ ـ عن أبي هريرة رضي الله عنه قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : (حق المسلم على المسلم خمس ، رد السلام ، وعيادة المريض ، واتباع الجنائز ، وإجابة الدعوة ، وتشميت العاطس)[٣١٧] .

٢٢٢ ـ عن أبي موسى الأشعرى رضي الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ : (أطعموا الجائع ، وعودوا المريض ، وفكوا العاني)[٣١٨] .

٢٢٣ ـ عن البراء بن عازب رضي الله عنه قال : أمرنا رسول الله ﷺ بسبع ، ونهانا عن سبع وذكر منها : (ونعود المريض)[٣١٩] .

والمريض إنسان ضعيف يحتاج إلى الرعاية أو المساندة وليست مادية فحسب كما يحسب الكثيرون ، بل هي مادية ومعنوية معا . من أجل ذلك كانت العيادة لتشعره بأهميته لدى من حوله ، وحبهم له وحرصهم عليه ، وتمنيهم لشفائه ، وهذه المعاني تمنحه قوة نفسية يقاوم بها هجمة المرض المادية .
وبذلك تكون عيادة المريض والسؤال عنه والدعاء له جزءا من العلاج عند العارفين من أهل الذكر فليس العلاج كله ماديا .

ومن أهم الأداب التى يجب مراعاتها عند عيادة المريض ، أن يدق الباب بلطف ورفق عند دخوله على المريض حتى لا يفزعه أو يزعجه ، إذا كان نائما أو مستلقيا[٣٢٠] .

٢٢٤ ـ عن عبدالرحمن بن أبي ليلى قال : حدثنا أصحاب محمد ﷺ ، أنهم كانوا يسيرون مع النبي ﷺ ، فنام رجل منهم ، فانطلق بعضهم إلى حبل معه فأخذه ففزع . فقال رسول الله ﷺ : (لا يحل لمسلم أن يروع مسلما)[٣٢١] .

وألا يحضر في وقت يكون غير لائق بالعيادة ، كوقت شرب المريض الدواء ، أو وقت التغيير على جرحه أو وقت نومه وراحته ، وأن يخفف الجلوس عنده ، ويقلل السؤال ، ويظهر الرقة ، وأن يخلص الدعاء له مع وضع اليد عليه ، أو على موضع الوجع منه ، لرفع معنوية المريض ، وتطييب نفسه .

٢٢٥ ـ عن عائشة رضى الله عنها ، ان رسول الله ﷺ ، كان إذا أتى مريضا أو أتي به إليه قال : (أذهب الباس رب الناس ، اشف وانت الشافي ، لا شفاء إلا شفاؤك ، شفاء لا يغادر سقما)[٣٢٢] .

٢٢٦ ـ عن ابن عباس رضى الله عنهما قال : قال النبي ﷺ : (من عاد مريضا لم يحضر أجله ، فقال عنده سبع مرار : أسأل الله العظيم ، رب العرش العظيم ، أن يشفيك إلا عافاه الله عز وجل من ذلك المرض)[٣٢٣] .

٢٢٧ ـ عن عائشة بنت سعد بن مالك (ابن أبي وقاص) رضى الله عنهما ، أن أباها قال : وضع رسول الله ﷺ يده على جبهتي ، ثم مسح وجهي وبطني ، ثم قال : (اللهم اشف سعدا وأتمم له هجرته) قال سعد : فمازلت أجد برده على كبدي ـ فيما يخال إلي حتى الساعة[٣٢٤] .

وعلى المسلم أن يغذي في روح المريض التفاؤل والرجاء ، ويحمل إليه البشرى ، والأمل والشفاء ، وأن المؤمن لا ييأس من روح الله ولا يقنط من رحمة ربه .

٢٢٨ ـ عن أبي سعيد الخدري رضى الله عنه ، أن رسول الله ﷺ قال : (إذا دخلتم على مريض فنفسوا له في أجله ، فإن ذلك يطيب نفسه)[٣٢٥] .

٢٢٩ ـ عن عبدالله بن عباس رضى الله عنهما ، أن النبي ﷺ دخل على أعرابي يعوده ، قال : وكان النبي ﷺ ، إذا دخل على مريض يعوده قال : (لا بأس ، طهور إن شاء الله تعالى)[٣٢٦] .

٢٣٠ ـ عن عائشة رضى الله عنها ، قالت : قال رسول الله ﷺ : (ما من مصيبة تصيب المسلم إلا كفر الله بها عنه حتى الشوكة يشاكها)[٣٢٧] .

التداوي

فتح الإسلام باب الأمل على مصراعيه أمام الأطباء والمرضى معا ، في الشفاء من كل مرض ، مهما طال واتصل ، وقضى على اليأس المحطم ، وعلى ما يسمى بالأمراض المستعصية .

٢٣١ ـ فعن جابر بن عبدالله رضى الله عنهما ، أن رسول الله ﷺ قال : (إن لكل داء دواء ، فإذا أصيب دواء الداء برأ بإذن الله)[٣٢٨] .

ففي قوله ﷺ (لكل داء دواء) تقوية لنفس المريض والطبيب وحث على طلب ذلك الدواء والتفتيش عنه ، فإن المريض إذا شعرت نفسه أن لديه دواء يزيد تعلق قلبه بروح الرجاء ، وكذلك الطبيب إذا علم أن لهذا الداء دواء أمكنه طلبه والتفتيش عنه .

٢٣٢ ـ عن أسامة بن زيد رضى الله عنهما قال : (أتيت رسول الله ﷺ ، واصحابه حوله ، وعليهم السكينه ، كأنما على رؤوسهم الطير ، فسلمت ، ثم قعدت .

فجاءت الأعراب من هاهنا وهاهنا يسألونه . فقالوا : يارسول الله أنتداوى ؟

قال : (تداووا ، فإن الله لم يضع داء إلا وضع له دواء ، غير داء واحد ، وهو الهرم)[٣٢٩] .

٢٣٣ ـ عن زيد بن أسلم رحمه الله : أن رجلا في زمن النبي ﷺ أصابه جرح ، فاحتقن الجرح بالدم ، وأن الرجل دعا رجلين من بني انمار ، فنظروا إليه ، فزعما : أن رسول الله ﷺ قال لهما : (أيكما أطب ؟) فقالا : أو في الطب خير يارسول الله ؟ فزعم زيد : أن رسول الله ﷺ قال : (انزل الدواء الذي أنزل الداء)[٣٣٠] .

٢٣٤ ـ عن أبي هريرة رضى الله عنه أن رسول الله ﷺ قال : (ما أنزل الله من داءٍ إلا أنزل له شفاء)[٣٣١] .

من خلال الأحاديث السابقة يتبين أن أمراض الأبدان على وزن أمراض القلوب ، وما جعل الله للقلب مرضا إلا جعل له شفاء بضده ، فإن علمه صاحب الداء استعمله وصادف داء قلبه أبرأه بإذن الله تعالى[٣٣٢] .

انواع التداوى :

كان من هديه ﷺ فعل التداوي في نفسه ، والأمر به لمن أصابه مرض من أهله واصحابه .

فعن جابر بن عبدالله رضى الله عنهما قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : (إن كان في شيء من أدويتكم ـ أو يكون في شيء من أدويتكم ـ خير ، ففي شرطة محجم ، أو شربة عسل أو لدغة بنار توافق الداء ـ وما أحب أن أكتوي)[٣٣٣] .

بين لنا نبينا ﷺ أن الأدوية تنقسم إلى ثلاثة أقسام ، شربة عسل ، شرطة محجم ، كية بنار .

التداوي بالعسل :

قال تعالى : ﴿ يَخْرُجُ مِنۢ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهُۥ فِيهِ شِفَآءٌ لِّلنَّاسِ ﴾[٣٣٤] .

٢٣٥ ـ عن أبي سعيد الخدري رضى الله عنه قال : جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال : إن أخي استطلق بطنه ؟ فقال رسول الله ﷺ : (اسقه عسلا) ، فسقاه ، ثم جاء فقال : اني سقيته عسلا ، فلم يزده إلا استطلاقا . فقال له ثلاث مرات , ثم جاء الرابعة فقال : (اسقه عسلا) فقال : لقد سقيته فلم يزده إلا استطلاقا . فقال رسول الله ﷺ : (صدق الله ، وكذب بطن أخيك) فسقاه فبرأ(٣٣٥) .

٢٣٦ ـ عن عبدالله رضى الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ : (عليكم بالشفائين : العسل والقرآن)(٣٣٦) .

الحجامة :

عن جابر رضى الله عنه قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : (إن كان في شيء من أدويتكم ـ أو يكون في شيء من أدويتكم ـ خير ، ففي شرطة محجم ، أو شربة عسل ، أو لدغة بنار توافق الداء ـ وما أحب أن أكتوي ـ)(٣٣٧) .

٢٣٧ ـ وعن أنس رضى الله عنه : أنه سئل عن أجر الحجام ، فقال : احتجم رسول الله ﷺ ، حجمه أبو طيبة وأعطاه صاعين من طعام وكلم مواليه فخففوا عنه ، وقال : (إن أمثل ما تداويتم به الحجامه ، والقسط البحري) وقال : لا تعذبوا صبيانكم بالغمز من العذرة ، وعليكم بالقسط)(٣٣٨) .

٢٣٨ ـ عن جابر بن عبدالله رضى الله عنهما ، عاد المقنع ثم قال : لا أبرح حتى تحتجم ، فأني سمعت رسول الله ﷺ يقول : (إن فيه شفاء)(٣٣٩) .

٢٣٩ ـ عن ابن عباس رضى الله عنه قال : احتجم رسول الله ﷺ في رأسه وهو محرم ، من وجع كان به بماء يقال له لحيُ جمل(٣٤٠) .

٢٤٠ ـ وعن ابن عباس رضى الله عنهما قال : إن رسول الله ﷺ احتجم وهو محرم في رأسه ، من شقيقة كانت به(٣٤١) .

٢٤١ ـ عن جابر رضى الله عنه ، أن أم سلمة استأذنت رسول الله ﷺ في الحجامة فأمر النبي ﷺ أبا طيبة ان يحجمها . قال : حسبت أنه قال : كان أخاها من الرضاعة ، أو غلاما لم يحتلم(٣٤٢) .

الكي :

عن جابر بن عبدالله رضى الله عنهما قال سمعت رسول الله ﷺ يقول : (ان كان في شيء من أدويتكم . . وذكر أو لدغة بنار وما أحب أن أكتوي)[٣٤٣].

٢٤٢ ـ وعن ابن عباس رضى الله عنهما قال : (الشفاء في ثلاثة : وذكر منها وكية نار ، وأنهى أمتى عن الكي)[٣٤٤].

٢٤٣ ـ وعن أنس قال : كويت من ذات الجنب ، ورسول الله ﷺ حيّ ، وشهدني أبو طلحة وأنس ابن النضر وزيد بن ثابت ، وأبو طلحة كواني[٣٤٥].

٢٤٤ ـ وعن جابر رضى الله عنه قال : بعث رسول الله ﷺ إلى أبي بن كعب طبيبا . فقطع منه عرقا . ثم كواه عليه[٣٤٦].

٢٤٥ ـ وعن جابر رضى الله عنه قال : رُمي سعد بن معاذ في أكحله . قال : فحسمه النبي ﷺ بيده بمشقص . ثم ورمت فحسمه الثانية[٣٤٧].

العجوة :

٢٤٦ ـ عن سعد بن أبي وقاص رضى الله عنه ، أن رسول الله ﷺ قال : (من اصطبح كل يوم سبع تمرات من عجوة ، لم يضره سحر ولا سم ذلك اليوم إلى الليل)[٣٤٨].

٢٤٧ ـ عن عائشة رضى الله عنها أن رسول الله ﷺ قال : (إن عجوة العالية شفاء ، وإنها ترياق أول البكرة)[٣٤٩].

الحبة السوداء :

٢٤٨ ـ عن أبي هريرة رضى الله عنه ، أنه سمع رسول الله ﷺ يقول : (في الحبة السوداء شفاء من كل داء ، إلا السام)[٣٥٠].

الماء :

قا تعالى : ﴿ وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ ﴾[٣٥١].

٢٤٩ ـ عن ابن عمر رضى الله عنهما ، عن النبي ﷺ قال : (الحمى من فيح جهنم ، فأبرودها بالماء)[٣٥٢] .

٢٥٠ ـ عن اسماء بنت أبى بكر الصديق رضى الله عنهما : أن أسماء كانت إذا أُتيت بالمرأة قد حمت تدعو لها ، أخذت الماء فصبته بينها وبين جيبها . وقالت : كان رسول الله ﷺ يأمرنا أن نبردها بالماء[٣٥٣] .

٢٥١ ـ عن أبي جمرة الضبعي قال : كنت اجالس ابن عباس بمكة ، فأخذتني الحمى ، فقال : ابردها عنك بماء زمزم ، فإن رسول الله ﷺ قال : (إن الحمى من فيح جهنم فأبردوها بالماء ـ وقال : بماء زمزم ـ)[٣٥٤] .

الرقى

جاء في زاد المعاد لابن القيم الجوزيه : هنا من الأدوية التي تشفى من الأمراض ما لم يهتد إليه أكابر الأطباء ، ولم تصل إليها علومهم وتجاربهم وأقيستهم من الأدوية القلبية والروحانية .

فالرقية المأخوذة من القرآن والسنة ، التى تبين أهمية الاعتماد على الله والتوكل عليه ، والإلتجاء إليه ، والاستغفار والدعاء والتوبة ، أدوية قد جربها الناس على اختلاف ألوانهم ، فوجدوا لها من التأثير في الشفاء ما لم يصل إليه علم أعلم الأطباء ، وتفعل ما لم تفعل الأدوية الحسية .

قال تعالى : ﴿ وَنُنَزِّلُ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ مَا هُوَ شِفَآءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ ﴾[٣٥٥] .

٢٥٢ ـ عن عوف بن مالك الأشجعي رضى الله عنه قال : كنا نرقي في الجاهلية ، فقلنا : يارسول الله ، كيف ترى في ذلك ؟ قال : (اعرضوا على رقاكم ، ثم قال : لا بأس بما ليس فيه شرك)[٣٥٦] .

٢٥٣ ـ عن عائشة رضى الله عنها ، قالت : (أمرني رسول الله ﷺ ،أوأمر أن يُسترقى من العين)[٣٥٧] .

٢٥٤ ـ عن أم سلمـة رضى الله عنهـا . أن رسول الله ﷺ قال لجارية في بيتها ، رأى في وجهها سعفة ـ يعني صفرة ـ فقال : (استرقوا لها فإن بها النظرة)(٣٥٨) .

* رقى مسنونة عن النبي ﷺ :

٢٥٥ ـ عن عائشة رضى الله عنها ، أن النبي ﷺ كان يقول للمريض : (بسم الله تربة أرضنا ، بريقة بعضنا ، يشفي به سقيمنا بإذن ربنا)(٣٥٩) .

عن عائشة رضى الله عنها ، أن رسول الله ﷺ كان إذ أتى مريضا أو أتى به قال : (أذهب البـأس ، رب النـاس، اشف وأنت الشـافى ، لا شفـاء إلا شفاؤك ، شفاء لا يغادر سقما)(٣٦٠) .

٢٥٦ ـ عن عائشة رضى الله عنها ، أن رسول الله ﷺ ، كان إذا اشتكى يقرأ على نفسه بالمعوذتين وينفث ، فلما اشتد وجعه كنت اقرأ عليه ، وأمسح عليه بيده رجاء بركتها)(٣٦١) .

٢٥٧ ـ عن أبي سعيد الخدري رضى الله عنه ، (أن جبريل عليه السلام اتى النبي ﷺ فقال : يا محمد ، اشتكيت ؟ .

قال رسول الله ﷺ : نعم . فقال جبريل : بسم الله أرقيك من كل داء يؤذيك ، ومن شر كل نفس وعين ، والله يشفيك)(٣٦٢) .

٢٥٨ ـ عن عائشة رضى الله عنها قالت : كان رسول الله ﷺ إذا إشتكى رقاه جبريل ، يقول : (بسم الله يبريك ، ومن كل داء يشفيك ، ومن شر حاسد إذا حسد وشر كل عين)(٣٦٣) .

٢٥٩ ـ عن عثمان بن أبي العاص الثقفي رضى الله عنه ، أنه شكا إلى رسول الله ﷺ وجعا يجده في جسده منذ أسلم .

فقال له : (ضع يدك على الذي يألم من جسدك ، وقل : بسم الله ، ثلاث مرات ، وقل سبع مرات اعوذ بالله وقدرته من شر ما أجد وأحاذر)(٣٦٤) .

والرقية بالقران الكريم مثل سورة الفاتحة :

٢٦٠ ـ عن أبي سعيد الخدري رضى الله عنه قال : (كنا في مسير لنا ، فنزلنا منزلا ، فجاءت جارية ، فقالت : إن سيد الحيّ سليم ، وإن نفرنا غُيب ، فهل منكم من راقٍ ؟ فقام معه رجل منا ما كنا نأبَنهُ برقية ، فرقاه فبرأ ، فأمر لنا بثلاثين شاة وسقانا لبنا . فلما رجع قلنا له : أكنت تحسن رقية ، أو كنت ترقي ؟ قال : لا ، ما رقيت إلا بأم الكتاب .

قلنا : لا تحدثوا شيئا حتى نأتي ـ أو نسأل ـ رسول الله ﷺ .

فلما قدمنا المدينة ذكرناه للنبي ﷺ فقال : (وما كان يدريك أنها رقية ، أقسموا ، واضربوا لي بسهم)[٣٦٥] .

٢٦١ ـ عن عبدالله بن عباس رضى الله عنهما ، أن نفرا من أصحاب رسول الله ﷺ مروا بماءٍ فيه لديغ ـ أو سليم ـ فعرض لهم رجل من أهل الماء فقال : (هل فيكم من راقٍ فإن في الماء رجلا لديغا ـ أو سليما ـ ؟ فانطلق رجل منهم فقرأ بفاتحة الكتاب . . .)[٣٦٦] .

قال تعالى : ﴿ لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِى رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ ﴾[٣٦٧] .

أخيراً مما يحز في النفس أن الإسلام بقرآنه العظيم ، وبهدي نبيه المنير ، لا يزال مجهولاً لدى كثير من الناس وخاصة غير المسلمين . . وانه لتحد كبير يواجه المسلمين اليوم في أن ينقلوا هذا النور إلى العالم ليستضيءَ به . . ويساهموا في رفع المعاناة والارتقاء بمستوى حياة كل أهل الأرض . وأن يبدأوا بأنفسهم ليطبقوه على حياتهم في كل المجالات ، فيهتدوا ويسعدوا . وصدق الله العظيم ﴿ فَمَنِ ٱتَّبَعَ هُدَاىَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ ﴾ سورة طه .

(١) البخارى جـ ٧ كتاب الرقاق باب ١ ص ١٧٠ . الترمذي جـ ٤ حديث رقم ٢٣٠٤ . مغبون : غبن نسيه أو أغفله .

(٢) احمد جـ ١ ص ٨ ، وصححه الشيخ شاكر برقم ٤٤ . ابن ماجه ج ٢ رقم ٣٨٤٩ .

(٣) الترمذي ج ٤ رقم ٢٣٤٦ وقال : حديث حسن غريب ، وحسنه الألباني في صحيح الترمذي برقم ١٩١٣ . ابن ماجة جـ ٢ رقم ٤١٤١ . البخاري في الأدب المفرد رقم ٣٠١ . حسنه المناوي في فيض القدير جـ ٦ رقم ٨٤٥٥ . سربه : أي في نفسه ـ غريب الحديث .

(٤) سبأ : آية ٣٤ .

(٥) البقرة : آية ٢١١ .

(٦) الأعراف : آية ٣١ .

(٧) البقرة : آية ١٩٥ .

(٨) الأسراء : آية ٩ .

(٩) البقرة : آية ١٩٥ .

(١٠) مسلم جـ ١ حديث رقم ٢٢٣ في سياق طويل .

(١١) المائدة : آية ٦ .

(١٢) التوبة : اية ١٠٨ .

(١٣) البقرة : آية ٢٢٢ .

(١٤) سبق تخريجه برقم ٤ .

(١٥) البخاري جـ ١ كتاب الوضوء باب ٢٦ ص ٤٨ . مسلم جـ ١ رقم ٢٧٨ .

(١٦) متفق عليه : اللؤلؤ والمرجان جـ ١ رقم ١٣٥ .

(١٧) متفق عليه : اللؤلؤ والمرجان جـ ١ ص ١٣٦ .

(١٨) أبو داود جـ ١ رقم ١٤٢ وذكره المنذري والخطابي في مختصر سنن أبي داود رقم ١٢٩ . الترمذي جـ ١ رقم ٣٨ . وقال : حديث حسن صحيح . ابن ماجه جـ ١ رقم ٤٤٨ . الحاكم جـ ١ ص ١٤٨ صححه ووافقه الذهبي .
ابن حبان جـ ٣ رقم ١٠٥٤ وقال شعيب الأرنؤوط : اسناده جيد وهو حديث صحيح . ذكره ابن حجر في بلوغ المرام رقم ٣٦ .

(١٩) البخاري كتاب الوضوء باب ٢٩ ص ٤٩ .

(٢٠) ابن ماجه ج ١ رقم ٤٩٣ ، وقال البوصيري : هذا اسناد رجاله ثقات جـ ١ ص ١٢٥ .

(٢١) أبـو داود جـ ٤ رقم ٣٨٥٢ . الترمذي جـ ٤ حديث رقم ١٨٦٠ ، وقال : حديث حسن غريب . وصححـه الالباني في صحيح الترمذي جـ ٢ رقم ١٥١٥ . ابن ماجه جـ ٢ رقم ٣٢٩٧ . الحاكم جـ ٤ ص ١٣٧ صححه ووافقه الذهبي .
الغمر : الدسم والزهومة من اللحم .

(٢٢) متفق عليه اللؤلؤ والمرجان جـ ١ رقم ١٣٥ .
(٢٣) متفق عليه : اللؤلؤ والمرجان جـ ١ رقم ١٣٦ . التور : هو إناء من صفر أو حجارة كالإجانه .
(٢٤) متفق عليه : اللؤلؤ والمرجان جـ ١ رقم ٢٠٣ .
(٢٥) اخرجه البخاري جـ ١ كتاب الوضوء باب ٥١ ص ٥٩ .
(٢٦) سبق تخريجه برقم ٩ .
(٢٧) متفق عليه . اللؤلؤ والمرجان جـ ١ رقم ١٤٢ .
(٢٨) متفق عليه . اللؤلؤ والمرجان جـ ١ رقم ١٤٤ .
(٢٩) متفق عليه . اللؤلؤ والمرجان جـ ١ رقم ١٤٣ . يتهوع : يتقيأ .
(٣٠) النسائي جـ ١ باب ٥ ص ١٠ . ابن خزيمه جـ ١ رقم ١٣٥ ص ٧٠ . ابن حبان جـ ٣ رقم ١٠٦٧ وقال شعيب الأرنؤوط : اسناده جيد . المنتقى من الترغيب والترهيب جـ ١ حديث رقم ٢٦ .
(٣١) اخرجه مسلم جـ ١ حديث رقم ٢٥٣ . ابن ماجه جـ ١ حديث رقم ٢٩٠ .
(٣٢) متفق عليه : اللؤلؤ والمرجان جـ ١ رقم ١٣٦ .
(٣٣) متفق عليه : اللؤلؤ والمرجان جـ ١ رقم ١٣٧ .
(٣٤) متفق عليه : اللؤلؤ والمرجان جـ ١ حديث رقم ١٣٨ .
(٣٥) سبل السلام جـ ١ ص ٧٣ . وقد ذهب الإمام أحمد إلى أن المضمضة والاستنشاق جزء من غسل الوجه ، فهما من أركان الوضوء وذهب غيره من الأئمة إلى أنها سنة مؤكدة . الفقه على المذاهب الأربعة جـ ١ ص ٦١ .
(٣٦) المائدة : آية ٦ .
(٣٧) متفق عليه , اللؤلؤ والمرجان جـ ١ حديث رقم ١٣٦ .
(٣٨) أبو داود جـ ١ رقم ١١١ ، وذكره المنذري في مختصر ابي داود جـ ١ رقم ٩٨ . الترمذي جـ ١ رقم ٤٨ وقال حديث حسن صحيح . النسائي جـ ١ باب ٩٣ ص ٧٩ . ذكره ابن حجر في بلوغ المرام رقم ٣١ . الصملاخ : الافراز الطبيعي للأذن .
(٣٩) أبو داود جـ١ رقم ١٢٣ ، وذكره المنذري في مختصر سنن ابي داود جـ ١ رقم ١١٠ . وذكره ابن حجر في تلخيص الحبير جـ ١ رقم ٨٣ .
(٤٠) أبو داود جـ ١ رقم ١٢٦ . وذكره المنذري في مختصر أبي داود جـ ١ رقم ١١٣ . الترمذي جـ ١ رقم ٣٤ ، وقال : حديث حسن ، صحيح . ابن ماجه جـ ١ رقم ٤٤٠ . ذكره ابن حجر في تلخيص الحبير جـ ١ رقم ٨٤ .
(٤١) أبو داود جـ ١ رقم ١٣٤ . وذكره المنذري في مختصر أبي داود جـ ١ رقم ١٢١ . الترمذى جـ١ رقم ٣٧ وقال : حديث حسن ، ليس إسناده بذاك القائم . ابن ماجة جـ ١ رقم ٤٤٤ . المأقين : هو الماق : طرف العين الذي يلي الأنف .
(٤٢) متفق عليه : اللؤلؤ والمرجان جـ ١ حديث قم ١٣٥ .
(٤٣ ـ ٤٤) متفق عليه : اللؤلؤ والمرجان جـ ١ حديث رقم ١٣٥ / ١٣٦ .
(٤٥) متفق عليه : اللؤلؤ والمرجان جـ ١ حديث رقم ١٤٠ . الأعقاب : العقب ، عظم مؤخرة القدم ، وهو اكبر عظامها ، واخر كل شيء .

(٤٦) متفق عليه : اللؤلؤ والمرجان جـ ١ رقم ١٣٩ .
(٤٧) مسلم جـ ١ حديث رقم ٢٤٦ .
(٤٨) متفق عليه : اللؤلؤ والمرجـان جـ ١ رقم ١٤١ . الغر : من الغرة ، بياض الوجه . الغر المحجلون : أي بيض مواضع الوضوء من الوجه والأيدي والأقدام .
(٤٩) مسلم جـ ١ حديث رقم ٢٥٠ . الحلية : التحجيل يوم القيامة من أثر الوضوء.

* والوضوء يكون طهارة من الحدث الأصغر للدخول في الصلاة ويكون مقرونا بالنية ويبدأ بغسل الوجه وطوله من منابت شعر الرأس المعتاد إلى مجمع اللحيين ، وعرضه من الأذن إلى الأذن ، ويجب ازالـة ما على الـوجه من وسخ أو رمص يمنع من وصول الماء ، وغسل الهدب ، والشارب ، والحاجب والعنفقه والعذار ، ثم غسل اليدين مع المرفقين ، ثم مسح الرأس ، ثم غسل الرجلين مع الكعبين ، ويجب غسل ما بين الأصابع والثقوب ، وإزالة ما عليها ، وما تحت الأظفار من وسخ ونحوه .

العنفقه : الشعر الذي في الشفة السفلى ، وقيل الشعر الذي بينها وبين الذقن (النهاية في غريب الحديث والأثر).

العذار : جانب لحيته . (المعجم الوسيط) .

(٥٠) التوبة : آية ١٠٨ .
(٥١) أبو داود جـ ١ حديث رقم ٤٤ ، ذكره المنذري في مختصر ابي داود جـ ١ رقم ٤٠ . الترمذي جـ ٥ رقم ٣١٠٠ وقال : هذا حديث غريب من هذا الوجه . ابن ماجه جـ ١ رقم ٣٥٧ .
(٥٢) متفق عليه : اللؤلؤ والمرجان جـ ١ رقم ١٥٤ .
(٥٣) متفق عليه : اللؤلؤ والمرجان جـ ١ رقم ١٥٣ .

الاداوة : اناء صغير من جلد يتخذ للماء كالسطيحة ونحوها . عنزة : مثل نصف الرمح أو أكبر شيئا وفيها سنان مثل سنان الرمح .

(٥٤) البخاري جـ ١ كتاب الصلاة باب ٢٠ ص ٤٧ .
(٥٥) الترمذي جـ ١ رقم ١٩ ، وقال : هذا حديث حسن صحيح وصححه الالباني في صحيح الـترمـذي جـ ١ رقم ١٨ . النسائي جـ ١ باب ٤١ ص ٤٣ وصححه الالباني في صحيح النسائي جـ ١ رقم ٤٥ . أحمد جـ ٦ ص ٩٥ ، ١١٣ ، ١٢٠ ، ١٣٠ ، ١٧١ ، ٢٣٦ .
(٥٦) متفق عليه : اللؤلؤ والمرجان جـ ١ رقم ١٦٧ .
(٥٧) المائدة : آية ٦ .
(٥٨) البقرة : آية ٢٢٢ .
(٥٩) الأنفال : آية ١١ .
(٦٠) الفرقان : آية ٤٨ .
(٦١) متفق عليه : اللؤلؤ والمرجان جـ ١ ص ١٩٩ .
(٦٢) أحمد جـ ٦ ص ٩٧ . مالك في الموطأ رقم ١٠٠ .
(٦٣) مسلم جـ ١ حديث رقم ٣٤٣ .
(٦٤) متفق عليه : اللؤلؤ والمرجان جـ ١ حديث رقم ١٨٠ .
(٦٥) البقرة آية ٢٢٢ .

(٦٦) مسلم جـ ١ رقم ٣٣٢ . فرصة : قطعة من صوف أو قطن أو خرقه . ممسكة : أي مطيبة بالمسك .
(٦٧) متفق عليه : اللؤلؤ والمرجان جـ١ رقم ١٩٠ .
(٦٨) البخاري جـ ١ كتاب الحيض باب ٣٨ ص ٨٥ .
(٦٩) متفق عليه : اللؤلؤ والمرجان جـ١ رقم ٤٨٧ .
(٧٠) متفق عليه : اللؤلؤ والمرجان جـ١ رقم ٤٨٥ .
(٧١) متفق عليه : اللؤلؤ والمرجان جـ١ رقم ٤٨٨ .
(٧٢) متفق عليه : اللؤلؤ والمرجان جـ١ رقم ٤٩٢ .
(٧٣) متفق عليه : اللؤلو والمرجان جـ ١ حديث رقم ١٤٥ .
(٧٤) مسلم جـ ١ حديث رقم ٢٦١ . أبو داود جـ ١ حديث رقم ٥٣ . الترمذي جـ ١ حديث رقم ٢٧٥٧ . البراجم : هي العقد التي في ظهور الأصابع يجتمع فيها الوسخ . ترجيل الشعر : تسريح الشعر وتنظيفه . النهاية لابن الاثير .
(٧٥) متفق عليه : اللؤلؤ والمرجان جـ ١ حديث ١٧٢ .
(٧٦) أبو داود جـ ٤ حديث رقم ٤١٦٣ . ذكره المنذري في مختصر سنن أبي داود جـ ٦ رقم ٤٠٠٠ وصححه المناوي في فيض القدير جـ ٦ رقم ٨٩٧٤ .
(٧٧) أبو داود جـ ٤ حديث رقم ٤٠٦٢ ، وذكره المنذري في مختصر ابى داود جـ ٦ رقم ٣٩٠٤ . النسائي جـ ٨ باب ٦٠ ص ١٨٣ .
وحسنه المناوي في فيض القدير جـ ٢ رقم ١٥٩٣ . أحمد جـ ٣ ص ٣٥٧ .
ابن حبان جـ ٧ رقم ٥٤٥٩ . الحاكم جـ ٤ ص ١٨٦ صححه الحاكم على شرطهما ووافقه الذهبى .
(٧٨) النحل : آية ٨١ .
(٧٩) النحل : آية ٥ .
(٨٠) الأعراف : آية ٢٦ .
(٨١) الأعراف : آية ٣١ .
(٨٢) مسلم جـ ١ حديث رقم ١٤٧ . الترمذي جـ ٤ حديث رقم ١٩٩٩ . غمط : الاستهانة والاستحقار .
(٨٣) أبو داود جـ ٤ رقم ٤٠٦٣ ، وذكره المنذري في مختصر ابى داود جـ ٦ رقم ٣٩٠٥ . النسائي جـ ٨ باب ٨٣ ص ١٩٦ الترمذي جـ ٤ ص ٢٠٠٦ ، وقال حسن صحيح . أحمد جـ ٣ ص ٤٧٣ . اطمار : جمع طمر ، الثوب الخلق .
(٨٤) الأعراف : آية ٢٦ .
(٨٥) الحاكم جـ ٤ ص ١٧٩ ، صححه وافقه الذهبي .
(٨٦) المدثر : آية ٤ .
(٨٧) متفق عليه : اللؤلؤ والمرجان جـ ١ رقم ١٦٥ .
(٨٨) متفق عليه : اللؤلؤ والمرجان جـ ١ ١٦٦ .

(٨٩) أبو داود جـ ٤ رقم ٤٠٦٢ ، وذكره المنذري في مختصر أبى داود جـ ٦ رقم ٣٩٠٤ . النسائي جـ ٨ باب ٦٠ ص ١٨٣ أحمد جـ ٣ ص ٣٥٧ . ابن حبان جـ ٧ رقم ٥٤٥٩ . الحاكم جـ ٤ ص ١٨٦ وقال : صحيح ووافقه الذهبي .

(٩٠) ابو داود جـ ٤ رقم ٤٠٣٣ ، وذكره المنذري في مختصر أبي داود جـ ٦ رقم ٣٨٧٥ . الترمذي جـ ٤ رقم ٢٤٧٩ وقال : حديث صحيح . ابن ماجه جـ ٢ رقم ٣٥٦٢ . (ومعنى الحديث أنه كان ثيابهم الصوف ، وان إذا اصابهم المطر يجيء من ثيابهم ريح الصوف) .

(٩١) أبو داود جـ ٤ رقم ٤٠٧٤ ، وذكره المنذري في مختصر أبي داود جـ ٦ رقم ٣٩١٥ . الحاكم جـ ٤ ص ١٨٩ ، وقال صحيح علي شرط الشيخين ووافقه الذهبي .

(٩٢) أبو داود جـ ١ رقم ٣٨٣ ، ذكره المنذري في مختصر أبي داود جـ ١ رقم ٣٥٩ وقال الخطابي : مجهولة لا يعرف حالها في الثقة والعدالة ، يعنى أم ولد لإبراهيم ، وصححه الالباني في صحيح أبي داود جـ ١ برقم ٣٦٩ . الترمذي جـ ١ برقم ١٤٣ . ابن ماجة جـ ١ رقم ٥٣١ .

(٩٣) أبو داود جـ ١ رقم ٦٥٠ ، ذكره المنذري في مختصر أبي داود جـ ١ رقم ٦٢٠ والخطابي ، أحمد جـ ٣ ص : ٢٠ .

(٩٤) رواه الحاكم موقوفا جـ ٤ ص ١٧٨ وصححه ووافقه الذهبي .

(٩٥) متفق عليه : اللؤلؤ والمرجان جـ ٣ رقم ١٣٤٦ . الحبرة : بوزن عنبه ، برد يماني يصنع من قطن أو كتان مخطط .

(٩٦) متفق عليه اللؤلؤ والمرجان جـ ٣ رقم ١٣٤٥ .

(٩٧) البخاري جـ ١ باب ٣٤ ص ٤٣ .

(٩٨) الترمذي جـ ٥ رقم ٢٨١١ وقال : حديث صحيح . النسائي جـ ٤ باب ٣٨ ص ٣٤ . وصححه المناوي في فيض القدير جـ ٢ رقم ١٥٦٣ . أحمد جـ ٥ ص ١٣ ، ٢٠ ، ٢١ .

(٩٩) أبو داود جـ ٤ رقم ٤٠٦٥ ، وذكره المنذري في مختصر سنن أبي داود جـ ٦ رقم ٣٩٠٧ . الترمذي جـ ٥ ٢٨١٢ . وقال حسن غريب . النسائي جـ ٨ كتاب الزينة باب ٩٦ ص ٢٠٤ . أحمد جـ ٢ ص ٢٢٦ وصحح الشيخ شاكر اسناده .

(١٠٠) أبو داود جـ ٤ رقم ٤٠٨٩ ، وذكره المنذري في مختصر سنن أبي داود جـ ٦ رقم ٣٩٣٠ . أحمد جـ ٤ ص ١٨٠ الحاكم جـ ٤ ص ١٨٣ وصححه ووافقه الذهبي . ابن الحنظليه : هو سهل بين الربيع ابن الحنظلية من زهاد الصحابة رضوان الله عليهم (اسد الغابة جـ ٢) .

(١٠١) النحل : آية ٨٠ .

(١٠٢) الترمذي جـ ٥ حديث رقم ٢٧٩٩ . وحسنه المناوي في فيض القدير جـ ٢ رقم ١٧٤٨ .

(١٠٣، ١٠٤) المصنف لابن أبي شيبة جـ ٥ حديث رقم ٢٥٩٢١ - ٢٥٩٢٢ ص ٢٦٤ .

(١٠٥) ابن حبان في صحيحه جـ ٢ رقم ٤٠٢١ .

(١٠٦) متفق عليه : اللؤلؤ والمرجان جـ ١ رقم ١٦٢ .

(١٠٧) مسلم جـ ١ حديث رقم ٢٨٥ . تزرموه/ لا تقطعوا عليه بوله . (النهاية لابن الاثير) .

(١٠٨) متفق عليه : اللؤلؤ والمرجان جـ ١ رقم ٣٢٤ .

(١٠٩) ابن ماجه جـ ١ رقم ٧٤٧ . صححه المناوي جـ ٤ حديث رقم ٤٦٤٤ .
(١١٠) سبق تخريجه برقم ٧٤ .
(١١١) ابراهيم : آية ٣٢ ، ٣٣ ، ٣٤ .
(١١٢) الرحمن : آية ٧ ، ٨ .
(١١٣) البقرة : آية ٦٠ .
(١١٤) البقرة : ٢٠٥ .
(١١٥) متفق عليه : اللؤلؤ والمرجان جـ ١ رقم ١٦١ .
(١١٦) مسلم جـ ١ رقم ٢٦٩ . أبو دادود جـ ١ رقم ٢٥ . أحمد جـ ٢ ص ٣٧٢ .
(١١٧) أبو داود جـ ١ رقم ٢٦ ، وذكره المنذري في مختصر أبي داود جـ ١ ٢٤ . ابن ماجه جـ ١ رقم ٣٢٨ . الحاكم في مستدركه جـ ١ ص ١٦٧ وقال : حديث صحيح الإسناذ ووافقه الذهبى .
(١١٨) مسلم جـ ١ رقم ٥٥٣ . ابن ماجة ج ٢ رقم ٣٦٨٣ ص ١٢١٤ . أحمد جـ ٥ ص ١٧٨ .
(١١٩) متفق عليه : اللؤلؤ والمرجان جـ ٣ رقم ١٦٨٢ .
(١٢٠) متفق عليه : اللؤلؤ والمرجان جـ ٢ رقم ١٠٠١ .
(١٢١) مسلم جـ ٣ رقم ١٥٥٢ .
(١٢٢) أحمد جـ ٣ ص ١٩١ .
(١٢٣) أبو داود جـ ٥ رقم ٥٢٣٩ ، وذكره المنذري في مختصر سنن أبي داود جـ ٨ رقم ٥٠٧٨ . الطحاوي في مشكل الآثار جـ ٤ ص ١١٩ ، ١٢٠ . الطبراني في الأوسط جـ ٣ رقم ٢٤٦٢ . البيهقي في السنن الكبري جـ ٦ ص ١٣٩ .
(١٢٤) متفق عليه : اللؤلؤ والمرجان جـ ٣ رقم ١٤٣٦ . الممرض : الذي له إبل مرضى . المصح : التى صحت ما شيته من الأمراض والعاهات . النهاية لابن الأثير .
(١٢٥) سبق تخريجه برقم ٨٩ .
(١٢٦) متفق عليه : اللؤلؤ والمرجان جـ ٣ رقم ١٤٣٣ .
(١٢٧) البخاري جـ ٧ كتاب القدر باب ١٥ ص ٢١٥ .
(١٢٨) مسلم جـ ٢ رقم ٢٢٣١ . النسائي جـ ٧ كتاب البيعة باب ١٩ ص ١٥٠ .
(١٢٩) البخاري جـ ٧ كتاب الطب باب ١٩ ص ١٧ .
(١٣٠) الروم : آية ٢٣ .
(١٣١) الفرقان : آية ٤٧ .
(١٣٢) المؤتمر العالمي الثالث للسيرة والسنة النبوية . البحوث والدراسات المقدمة للمؤتمر جـ ٧ (بحث الدكتور نجيب الكيلانى) .
(١٣٣) متفق عليه : اللؤلؤ والمرجان جـ ٢ رقم ٨٨٥ .
(١٣٤) متفق عليه : اللؤلؤ والمرجان جـ ٢ رقم ٧١٥ .
(١٣٥) زاد المعاد جـ ٤ ص ٢٤٠ .
(١٣٦) متفق عليه : اللؤلؤ والمرجان جـ ٣ حديث رقم ١٧٣٤ .
(١٣٧) زاد المعاد جـ ٤ ص ٢٤١ .

(١٣٨) ابراهيم : آية ٣٣ .
(١٣٩) مع الطب في القرآن ص ١٠٦ .
(١٤٠) الحجرات : آية ٧، ٨ .
(١٤١) العبادة في الإسلام ص ١٩٢ .
(١٤٢) متفق عليه : اللؤلؤ والمرجان جـ ١ حديث رقم ٤٤٩ .
(١٤٣) متفق عليه : اللؤلؤ والمرجان جـ ١ ٤٤٨ .
(١٤٤) متفق عليه : اللؤلؤ والمرجان جـ ٢ حديث رقم ٧١٥ .
(١٤٥) متفق عليه : اللؤلؤ والمرجان جـ ٢ حديث رقم ٧١٩ . هجمت له العين : أي غارت ودخلت في موضعها . نفهت له النفس : أي أعيت وكلت . النهاية لابن الأثير .
(١٤٦) النساء : آية ٢٩ .
(١٤٧) البقرة : آية ١٩٥ .
(١٤٨) مسلم جـ ٢ رقم ١٩٢٦ .
(١٤٩) متفق عليه : اللؤلؤ والمرجان جـ ٣ حديث رقم ١٧٣٥ .
(١٥٠) متفق عليه : اللؤلؤ والمرجان جـ ٣ ١٣١٢ .
(١٥١) البخاري جـ ٧ كتاب الاستئذان باب ٥٠ ص ١٤٣ .
(١٥٢) متفق عليه : اللؤلؤ والمرجان جـ ٢ رقم ١٢٥١ .
(١٥٣) سبق تخريجه برقم ٧٤ .
(١٥٤) أحمد جـ ٢ ص ٩١ صححه الشيخ شاكر جـ ٨ برقم ٥٦٥٠ .
(١٥٥) ابن ماجه جـ ٢ حديث رقم ٤٠١٦ ، وحسنه الالباني في صحيح ابن ماجه رقم ٣٢٤٣ . أحمد جـ ٥ ص ٤٠٥ .
(١٥٦) الأعراف : آية ١٥٧ .
(١٥٧) المائدة : آية ٣ . الموقوذة : التي وقذت بالعصا حتى ماتت . ـ المعجم الوسيط ـ .
(١٥٨) مع الطب في القرآن . ص ١٣٣ .
(١٥٩) البخاري جـ ٦ كتاب الذبائح والصيد ص ٢٣١ . باب ٣٠ .
(١٦٠) البخاري جـ ٦ كتاب الذبائح والصيد باب ٧ ص ٢٢٠ .
(١٦١) مسلم جـ ٣ رقم ١٩٣١ .
(١٦٢) مسلم جـ ٣ رقم ١٩٢٩ .
(١٦٣) الانعام : آية ١٤٥ .
(١٦٤) ابن ماجه جـ ٢ حديث رقم ٣٣١٤ . البيهقى جـ ١ ص ٢٥٤ وقال : اسناده صحيح . وصححه المناوي في فيض القدير جـ ١ رقم ٢٧٣ .

* ومن الجدير بالذكر أنه قد يرد بلسان الشرع تسمية الكبد والطحال باسم الدم ، وهذا من قبيل التشبيه لا الحقيقة ، لاحتوائها على كميه كبيرة من الدم ، والواقع أنهما نسيجان عاديان لهما وظائفهما الخاصة . أما بالنسبة لحديث الرسول ﷺ الذي يقول : (أحلت لنا ميتتان السمك والجراد ، ودمان الكبد والطحال) فلعله لرفع الشبهة بتحريمهما عند من رأى

أنهما أشبه بالدم من اللحم ، وعلى كل حال فالطب لم يثبت أي ضرر من أكل الكبد والطحال ، بل على العكس ، فقد دل كونهما مادتين غذائيتين غنيتين بالكثير من المواد الهامة كمولد السكر ، والحديد ، والبروتين ، والفيتامينات وبذلك جاء الطب مصدقا للشرع .
مع الطب في القرآن ص ١٣٦ .

(١٦٥) الأنعام : آية ١٤٥ .

(١٦٦) (الصوم من اركان الإسلام) محمد اسماعيل ابراهيم ص ٢٠٤ .

(١٦٧) ابو داود جـ ٤ رقم ٣٧٨٥ ، وذكره المنذري في مختصر ابي داود جـ ٥ رقم ٣٦٣٧ . الترمذي جـ ٤ رقم ١٨٢٤ . وقال : حديث حسن غريب . ابن ماجه جـ ٢ رقم ٣١٨٩ .

(١٦٨) المائدة : آية ٩٠ ـ ٩١ .

(١٦٩) متفق عليه : اللؤلؤ والمرجان جـ ٣ حديث رقم ١٣٠١ .

(١٧٠) البخاري جـ ٦ كتاب الأشربه باب ٢ ص ٢٤١ .

(١٧١) أبو داود جـ ٤ رقم ٣٦٨١ ، وذكره المنذري في مختصر أبي داود جـ ٥ رقم ٣٥٣٤ . والخطابي الترمذي جـ ٤ رقم ١٨٦٥ . وقال : حسن غريب ، وقال الالباني : حسن صحيح في صحيح الترمذي جـ ٢ رقم ١٥٢٠ . ابن ماجه جـ ٢ رقم ٣٣٩٣ . جسنه المناوي في فيض القدير جـ ٥ رقم ٧٨١٥ .

(١٧٢) مسلم جـ ٢ رقم ٢٠٠٣ . ابو داود جـ ٤ رقم ٣٦٧٩ .

(١٧٣) تطهير المجتمعات من أرجاس الموبقات ص ١٥٣ .

(١٧٤) أحمد جـ ٤ ص ٣٩٩ . أبو يعلى جـ ٩ رقم ٥٥٥٦ . ابن حبان في صحيحه جـ ٧ رقم ٥٣٢٢ . الحاكم جـ ٤ ص ١٤٦ وقال صحيح على شرط الشيخين ووافقه الذهبي . حسنه المناوي في فيض القدير رقم ٣٥٢٨ .

(١٧٥) أبو داود جـ ٣ رقم ٣٤٨٥ ، وذكره المنذري في مختصر أبي داود جـ ٥ رقم ٣٣٣٩ والخطابي .

(١٧٦) أبو داود جـ ٤ رقم ٣٦٧٤ ، وذكره المنذري في مختصر أبي داود جـ ٥ رقم ٣٥٢٧ . ابن ماجه جـ ٢ رقم ٣٣٨١ . وصححه المناوي في فيض القدير جـ ٥ رقم ٧٢٥٣ .

(١٧٧) مجله البحوث الإسلامية العدد ٣٢ ص ٢٣٤ نقلا عن السياسة الشرعية في اصلاح الراعي والرعية ص ٩١ ـ ٩٢ـ ٩٣ .

(١٧٨) أبو داود جـ ٤ رقم ٣٦٨٦ ، ذكره المنذري في مختصر أبي داود جـ ٥ رقم ٣٥٤٠ . كتاب الأشربة لأحمد بن حنبل جديث رقم ٤ . صححه المناوي في فيض القدير جـ ٦ حديث رقم ٩٥٠٧ . مفتر : الذي إذا شرب أحمى الجسد وصار فيه فتور ، وهو ضعف وانكسار . (النهاية لابن الاثير) .

(١٧٩) آل عمران : آية ١١٠ .

(١٨٠) الإسراء : آية ٣٢ .

(١٨١) الانعام : آية ١٥١ .

(١٨٢) البخاري جـ ٨ كتاب الحدود باب ٢٠ ص ٢٠ .

(١٨٣) الحاكم جـ ٢ ص ٣٧ وقال صحيح الإسناد ووافقه الذهبي .
(١٨٤) من كتاب تطهير المجتمعات من أرجاس الموبقات ص ١٤٥ .
(١٨٥) ابن ماجه جـ ٢ رقم ٤٠١٩ . أبو نعيم في الحلية جـ ٨ ص ٣٣٣ . الحاكم جـ ٤ ص ٥٤٠ وقال صحيح الإسناد ولم يخرجاه ووافقه الذهبي .
(١٨٦) من كتاب تطهير المجتمعات من أرجاس الموبقات ص ١٤٧ .
(١٨٧) الاعراف : آية ٨١ .
(١٨٨) الترمذي جـ ٤ حديث رقم ١٤٥٧ ، وقال : حديث حسن غريب . ابن ماجه جـ ٢ حديث رقم ٢٥٦٣ . الحاكم جـ ٤ ص ٣٥٧ ، صححه ووافقه الذهبي .
(١٨٩) أبو داود جـ ٤ رقم ٤٤٦٢ ، وذكره المنذري والخطابي في مختصر سنن أبي داود جـ ٦ رقم ٤٣٩٧ . الترمذي جـ ٤ حديث رقم ١٤٥٦ ، ابن ماجه جـ ٢ حديث رقم ٢٥٦١ .
(١٩٠) البقرة : آية ٢٢٢ .
(١٩١) الترمذي جـ ٥ رقم ٢٩٨٠ وقال : حديث حسن غريب . أحمد جـ ١ ص ٢٩٧ ، وصحح الشيخ شاكر اسناده برقم ٢٧٠٣ . ابن حبان في صحيحه جـ ٦ رقم ٤١٩٠ . البيهقى في السنن جـ ٧ ص ١٩٨ .
(١٩٢) الحاكم جـ ٢ ص ١٢٦ ، صححه ووافقه الذهبي .
(١٩٣) فصلت : آية ١٠ .
(١٩٤) الأعراف : آية ١٦٠ .
(١٩٥) المائدة : آية ٨٨ .
(١٩٦) مسلم جـ ٣ حديث رقم ٢٦٦٤ .
(١٩٧) طه : أية ٨١ .
(١٩٨) الأعراف : آية ٣١ .
(١٩٩) الترمذي جـ٤ رقم ٣٣٨٠ وقال حديث حسن صحيح ، ابن ماجه جـ٢ رقم ٣٣٤٩، أحمد جـ ٤ ص ١٣٢ . ابن حبان جـ ٢ رقم ٦٧٤ . قال شعيب الأرنؤوط : صحيح على شرط مسلم . الحاكم جـ ٤ ص ١٢١ سكت عليه الحاكم ، وقال الذهبي : صحيح . الطبراني جـ ٢٠ رقم ٦٤٤ .
(٢٠٠) متفق عليه : اللؤلؤ والمرجان جـ ٣ رقم ١٣٣٤ .
(٢٠١) مسلم جـ ٣ رقم ٢٠٥٩ . الترمذي جـ ٤ رقم ١٨٢٠ ، قال : حديث حسن صحيح . أحمد جـ ٣ ص ٣٠١ ، ٣١٥ .
(٢٠٢) ابن ماجه جـ ٢ رقم ٣٣٤٤ ، صححه الالباني في صحيح ابن ماجه جـ ٢ رقم ٢٧٠٠ . أحمد جـ ٦ ص ٤٢ .
(٢٠٣) الترمذي جـ ٤ رقم ٢٤٧٨ ، قال : حديث غريب من هذا الوجه ، حسنه الالباني في صحيح الترمذي جـ ٢ رقم ٢٠١٥ . ابن ماجه جـ ٢ رقم ٣٣٥٠ ، حسنه الالباني في صحيح ابن ماجه جـ ٢ رقم ٢٧٠٥ .
(٢٠٤) متفق عليه : اللؤلؤ والمرجان جـ ١ رقم ١٢٠ . نهس : أي أخذه بفيه .

(٢٠٥) ابن ماجه ، جـ ٢ رقم ٣٣٠٨ . أحمد جـ ١ ص ٢٠٤ ، وحسن الشيخ شاكر اسناده برقم ١٧٤٤ . الحاكم جـ ٤ ص ١١١ وقال صحيح ووافقه الذهبي .

(٢٠٦) متفق عليه : اللؤلؤ والمرجان جـ ٢ رقم ١٢٧٦ . أنفجنا : أي أثرناها . اللغب : التعب والاعياء .

(٢٠٧) الواقعة : آية ٢١ .

(٢٠٨) البخاري جـ ٦ كتاب الذبائح والصيد باب ٢٦ ص ٢٢٨ . مسلم جـ ٣ رقم ١٦٤٩ .

(٢٠٩) النحل : آية ١٤ .

(٢١٠) ابن ماجه جـ ٢ رقم ٣٣١٤ ، وصححه الالباني في صحيح ابن ماجه جـ ٢ رقم ٢٦٧٩ . أحمد جـ ٢ ص ٩٧ وصحح الشيخ شاكر اسناده برقم ٥٧٢٣ . والبيهقى في سننه جـ ١ ص ٢٥٤ ، وقال : هذا اسناد صحيح .

(٢١١) أبو داود جـ ١ رقم ٨٣ . الترمذي جـ ١ رقم ٦٩ ، وقال : هذا حديث حسن صحيح . النسائي جـ ١ ص ٥٠ باب ٤٧ . ابن ماجه جـ ١ رقم ٣٨٦ . أحمد جـ ٢ ص ٢٣٧ ، ٣٦١ وصحح الشيخ شاكر اسناده برقم ٧٢٣٢ . ابن حبان جـ ٤ رقم ١٢٤٣ وصحح شعيب الأرنؤوط اسناده . البيهقي جـ ١ ص ٣ . الحاكم جـ ١ ص ١٤٠ وصحح الحاكم اسناده ووافقه الذهبي . ذكره ابن حجر في بلوغ المرام حديث رقم ١٠ ص ١١ .

(٢١٢) متفق عليه : اللؤلؤ والمرجان جـ ٢ حديث رقم ١٢٦١ . الخبط : ضرب الشجر بالعصا ليتأثر ورقها والورق الساقط خَبَطَ بالتحريك . ودكه : دسم اللحم ودهنه الذي يستخرج منه . [النهاية غريب الحديث والأثر] .

(٢١٣) النحل : آية ٦٦ . فرث : خلاصة المأكول في الكرش والامعاء (تفسير المنير جـ ١٤) .

(٢١٤) محمد : آية ١٥ .

(٢١٥) متفق عليه : اللؤلؤ والمرجان جـ ٣ حديث رقم ١٣٠٨ .

(٢١٦) أبو داود جـ ٤ حديث رقم ٣٧٣٠ ، وحسنه الالباني في صحيح ابي داود جـ ٢ حديث رقم ٣١٧٣ . الترمذي جـ ٥ حديث رقم ٣٤٥٥ ، قال : حديث حسن . ابن ماجه جـ ٢ حديث رقم ٣٣٢٢ .

(٢١٧) الحاكم جـ ٤ ص ٤٠٣ ، صححه الحاكم ووافقه الذهبي . حسنه المناوي في فيض القدير جـ ٤ رقم ٥٥٥٦ . وصححه الألباني في صحيح الجامع الصغير جـ ٤ رقم ٣٩٣٨ .

(٢١٨) أبو داود جـ ٤ حديث رقم ٣٨١٩ .

(٢١٩) الترمذي جـ ٤ حديث رقم ١٧٢٦ ، وحسنه الالباني في صحيح الترمذي جـ ٢ رقم ١٤١٠ . ابن ماجه جـ ٢ حديث رقم ٣٣٦٧ . الحاكم جـ ٤ ص ١١٥ . وقال : هذا حديث مفسر في الباب وسيف بن هارون لم يخرجاه ، وقال الذهبي : ضعفه جماعة . صححه المناوي في فيض القدير جـ ٣ رقم ٣٨٥٨ .

(٢٢٠) ابن ماجه جـ ٢ حديث رقم ٣٣٤٢ . وصححه الالبانى في صحيح ابن ماجه رقم ٢٦٩٨ .

(٢٢١) متفق عليه : اللؤلؤ والمرجان جـ ٣ حديث رقم ١٥٨٨ .

(٢٢٢) البخاري جـ ٦ باب ٢٣ ص ٢٠٤ . النقي : الخبز الحواري .

(٢٢٣) ابن ماجه جـ ٢ حديث رقم ٣٣٣٦ ، وفي الزوائد اسناده حسن ، وحسنه الالباني في صحيح ابن ماجه جـ ٢ ٢٦٩٦ .

(٢٢٤) الترمذي جـ ٤ حديث رقم ٢٠٣٩ وقال : حديث حسن صحيح . وصححه المناوي جـ ٥ رقم ٦٥٤٢ . يرتق : يشده ويقويه . يسرو : يكشف عن فؤاده الألم ويزيله ، أحمد جـ ٦ ص ٣٢ ، الحاكم جـ ٤ ص ١١٧ صححه ووافقه الذهبي .

(٢٢٥) البخاري جـ ٦ باب ١٧ ص ٢٠٢ . ودك : دسم اللحم ودهنه الذي يستخرج منه .

(٢٢٦) ابن ماجه جـ ٢ حديث رقم ٣٣٤٥ . وصححه الالباني في صحيح ابن ماجه جـ ٢ رقم ٢٧٠١ .

(٢٢٧) مريم : آية ٢٥ .

(٢٢٨) مسلم جـ ٣ حديث رقم ٢٠٤٦ .

(٢٢٩) مسلم جـ ٣ رقم ٢٠٤٦ .

(٢٣٠) البخاري جـ ٦ باب ٤١ ص ٢١٠ .

(٢٣١) أبو داود جـ ٢ حديث رقم ٢٣٥٦ ، وقال الالبانى في صحيح أبي داود جـ ٢ : حسن صحيح رقم ٢٠٦٥ . الترمذي جـ ٣ حديث رقم ٦٩٦ وقال : حديث حسن غريب ، وصححه الالباني في صحيح الترمذي جـ ١ رقم ٥٦٠ . أحمد جـ ٣ ص ١٦٤ .

(٢٣٢) متفق عليه : اللؤلؤ والمرجان جـ ٣ رقم ١٣٢٥ .

(٢٣٣) أبو داود جـ ٤ حديث رقم ٣٨٣٦ ذكره المنذرى جـ ٥ رقم ٣٦٨٨ وحسنه الالباني في صحيح أبي داود جـ ٢ رقم ٣٢٤٩ . الترمذي جـ ٤ حديث رقم ١٨٤٣ ، وقال : حديث حسن غريب ، وصححه الالباني في صحيح الترمذي جـ ٢ رقم ١٥٠٣ .

(٢٣٤) أبو داود جـ ٤ حديث رقم ٣٨٣٧ ذكره المنذري جـ ٥ رقم ٣٦٨٩ وصححه الالباني في صحيح أبي داود جـ ٢ رقم ٣٢٥٠ . ابن ماجه جـ ٢ حديث رقم ٣٣٣٤ وصححه الالباني في صحيح ابن ماجه ج ٢ رقم ٣٦٩٤ .

(٢٣٥) صحيح البخاري جـ ٦ كتاب الاطعمة باب ٣٢ ص ٢٠٨ .

(٢٣٦) النحل : آية ٦٨ ، ٦٩ .

(٢٣٧) البخاري جـ ٧ كتاب الطب باب ٣ ص ١٢ .

(٢٣٨) سبق تخريجه برقم ١٦١ .

(٢٣٩) البخاري جـ ٧ كتاب الطب باب ٤ ص ١٢ . مسلم جـ ٢ رقم ٢٢١٧ .

(٢٤٠) متفق عليه : اللؤلؤ والمرجان جـ ٣ رقم ١٤٢١ .

(٢٤١) متفق عليه : اللؤلؤ والمرجان جـ ٣ رقم ١٣٢٨ .

(٢٤٢) النور : آية ٣٥ .

(٢٤٣) الترمذي جـ ٣ حديث رقم ١٨٥١ ، وقال : حديث غريب ، وابن ماجه جـ ٢ حديث رقم ٣٣١٩ ، وصححه الالبانى في صحيح ابن ماجه جـ ٢ رقم ٢٦٨٢ . الحاكم جـ ٤ ص ١٢٢ . صححه الحاكم ووافقه الذهبي . صححه المناوي في فيض القدير جـ ١ رقم ٣٢ .

(٢٤٤) مسلم جـ ٣ رقم ٢٠٥٢ . أبو داود جـ ٤ حديث رقم ٣٨٢٠ ، ٣٨٢١ .
ابن ماجه جـ ٢ رقم ٣٣١٦ ، ٣٣١٧ .

(٢٤٥) مسلم جـ ٣ رقم ٢٠٥١ . ابن ماجه جـ ٢ رقم ٣٣١٧ .

(٢٤٦) الكهف : آية ١٩ .

(٢٤٧) متفق عليه : اللؤلؤ والمرجان جـ ٣ حديث رقم ١٣٢٩ . الكباث : هو النضيج من ثمر الأراك (النهاية في غريب الحديث والأثر) .

(٢٤٨) متفق عليه : اللؤلؤ والمرجان جـ ٣ حديث رقم ١٣٢٤ .

(٢٤٩) متفق عليه : اللؤلؤ والمرجان جـ ٣ حديث رقم ١٣٠٩ .

(٢٥٠) متفق عليه : اللؤلؤ والمرجان جـ ٣ حديث رقم ١٣١٦ .

(٢٥١) ابو داود جـ ٤ حديث رقم ٣٧٢٨ ، الترمذي جـ ٤ حديث رقم ١٨٨٨ وقال حسن صحيح . ابن ماجه جـ ٢ حديث رقم ٣٤٢٩ . أحمد جـ ١ ص ٣٠٩ وصحح الشيخ شاكر اسناده برقم ٢٨١٨ .

(٢٥٢) البخاري جـ ٦ كتاب الذبائح والصيد باب ٣٤ ص ٢٣٢ .

(٢٥٣) مسلم جـ ٣ حديث رقم ١٩٣١ .

(٢٥٤) البخاري جـ ٦ الذبائح والصيد باب ٨ ص ٢٢٠ .

(٢٥٥) متفق عليه : اللؤلؤ والمرجان جـ ٣ حديث رقم ١٣١٣ .

(٢٥٦) أبو داود جـ ٤ حديث رقم ٣٧٧٢ ، ذكره المنذري في مختصر أبي داود رقم ٣٦٢٥ . الترمذي جـ ٤ حديث رقم ١٨٠٥ قال : حسن صحيح ، ابن ماجه جـ ٢ حديث رقم ٣٢٧٧ .

(٢٥٧) البخاري جـ ٦ كتاب الاطعمة باب ١٣ ص ٢٠١ .

(٢٥٨) أبو داود جـ ٢ حديث رقم ٢٦٠٦ . الترمذي جـ ٣ حديث رقم ١٢١٢ ، وقال : حديث حسن . ابن ماجه جـ ٢ حديث رقم ٢٢٣٦ ، أحمد جـ ٣ ص ٤١٧ . صححه المناوي في فيض القدير جـ ٢ رقم ١٤٥٧ .

(٢٥٩) متفق عليه : اللؤلؤ والمرجان جـ ٣ رقم ١٧٣٢ .

(٢٦٠) مسلم جـ ٢ رقم ١٩١٧ . أبو داود جـ ٣ رقم ٢٥١٤ ابن ماجه جـ ٢ رقم ٢٨١٣ .

(٢٦١) الترمذي جـ ٤ رقم ١٦٣٧ . وقال حديث حسن صحيح . ابن ماجه جـ ٢ رقم ٢٨١١ . أحمد جـ ٤ ص ١٥٤ . فيض القدير : حسن جـ ١ رقم ٩٥٥ .

(٢٦٢) مسلم جـ ٢ رقم ١٩١٩ . أحمد جـ ٤ ص ١٤٨ .

(٢٦٣) البخاري جـ ٣ كتاب الجهاد والسير ص ٢٢٦ باب ٧٨ . أحمد جـ ٤ ص ٥٠ .

(٢٦٤) متفق عليه : اللؤلؤ والمرجان جـ ٢ رقم ١٢٢٥ .

(٢٦٥) ابو داود جـ ٣ رقم ٢٥٧٤ . الترمذي جـ ٤ رقم ١٧٠٠ وقال : حديث حسن . النسائي جـ ٦ كتاب الخيل باب السبق ص ٢٢٦ ، ابن ماجه جـ ٢ رقم ٢٨٧٨ . أحمد جـ ٢ ص ٢٥٦ ، قال الشيخ شاكر : اسناده حسن ، ثم يكون صحيحا لغيره برقم ٧٤٧٦ . وصححه المناوي في فيض القدير جـ ٦ رقم ٩٨٨٨ .

(٢٦٦) النسائي في كتاب عشرة النساء ابواب الملاعبة ص ٨٦ رقم ٥٢ . وحسنه المناوي في فيض القدير جـ ٥ رقم ٦٣١٦ .

(٢٦٧) أبو داود جـ ٣ رقم ٢٥٧٨ ، وذكره المنذري في مختصر أبي داود جـ ٣ رقم ٢٤٦٨ . ابن ماجه جـ ١ رقم ١٩٧٩ وفي الزوائد : اسناده صحيح على شرط البخاري . أحمد جـ ٦ ص ٣٩ . البيهقى جـ ١٠ ص ١٨١٧ . ابن حبان جـ ٧ ص ٩٦، ابن أبي شيبة جـ ٢ ص ٥٠٨ .

(٢٦٨) مسلم جـ ٣ رقم ١٨٠٧ .

(٢٦٩) مجمع الزوائد جـ ٥ ص ٣١٩ وقال : رواه الطبراني مرسلا ورجاله ثقات . جـ ٧ رقم ٦٧٤٩ .

(٢٧٠) متفق عليه : اللؤلؤ والمرجان جـ ١ رقم ٥١٤ .

(٢٧١) متفق عليه : اللؤلؤ والمرجان جـ ١ رقم ٤٤٤ .

(٢٧٢) البخاري جـ ١ كتاب الأذان باب ٩٥ ص ١٨٤ .

(٢٧٣) البقرة : آية ١٥٣ .

(٢٧٤) البقرة : آية ٤٥ ، ٤٦ .

(٢٧٥) أبو داود جـ ٣ حديث رقم ١٣١٩ ، ذكره المنذري في مختصر سن أبي داود رقم ١٢٧٤ وقال ذكر بعضهم أنه روي مرسلا.أحمد جـ ٥ ص ٣٨٨ .

(٢٧٦) البقرة : آية ١٨٣ .

(٢٧٧) متفق عليه : اللؤلؤ والمرجان جـ ٢ رقم ٧٠٦ .

(٢٧٨) البخاري جـ ٢ كتاب الصوم باب ١٠ ص ٢٢٨ .

(٢٧٩) أحمد جـ ٢ ص ٢٦٣ ، وصحح الشيخ شاكر اسناده برقم ٧٥٦٧ . أبن حبان جـ ٨ ص ١٧٩ . البيهقي جـ ٤ ص ٢٩٣ .

(٢٨٠) البقرة : آية ١١ .

(٢٨١) التوبة : آية ١٠٣ .

(٢٨٢) الحشر : آية ٩ ، التغابن : آية ١٦ .

(٢٨٣) متفق عليه : اللؤلؤ والمرجان جـ ١ رقم ٦٠٠ .

(٢٨٤) متفق عليه : الؤلؤ والمرجان جـ ٣ رقم ١٧٤١ .

(٢٨٥) أبو دادود جـ ٥ رقم ٥٠٩٠ ، ابن ابي شيبه جـ ١٠ ص ١٩٦ رقم ٩٢٠٣ . أحمد جـ ٥ ص ٤٢ . البخاري الادب المفرد رقم ٧٠٢ النسائي في عمل اليوم والليلة رقم ٦٥١ . . ابن حبان جـ ٣ رقم ٩٧٠، وقال شعيب الأرنؤوط : اسناده محتمل للتحسين .

(٢٨٦) أحمد جـ ١ ص ٣٩١ وصحح الشيخ شاكر اسناده برقم ٣٧١٢ . الطبراني جـ ١٠ رقم ١٠٣٥٢ . ابن حبان جـ ٣ رقم ٩٧٢ وصحح شعيب الأرنؤوط اسناده . الحاكم جـ ١ ص ٥٠٩، صححه ووافقه الذهبي .

(٢٨٧) الترمذي جـ ٥ رقم ٣٥٠٥ . أحمد جـ ١ ص ١٧٠ وصحح الشيخ شاكر اسناده برقم ١٤٦٢ . الحاكم جـ ١ ص ٥٠٥ صححه ووافقه الذهبي .

(٢٨٨) متفق عليه اللؤلؤ والمرجان جـ ٣ رقم ١٧٢٨ .

(٢٨٩) متفق عليه : اللؤلؤ والمرجان جـ ٣ رقم ١٦٥٨ .
(٢٩٠) متفق عليه : اللؤلؤ والمرجان جـ ٣ رقم ١٦٦٠ .
(٢٩١) متفق عليه : اللؤلؤ والمرجان جـ ٣ رقم ١٦٥٩ .
(٢٩٢) مسلم جـ ٤ حديث رقم ٢٥٦٥ . مالك في الموطأ رقم ١٦٤٣ .
(٢٩٣) الكهف : آية ٤٦ .
(٢٩٤) المائدة : آية ٣٢ .
(٢٩٥) مسلم جـ ٣ رقم ١٦٩٦ .
(٢٩٦) البقرة : آية ٢٣٣ .
(٢٩٧) مسلم جـ ٣ رقم ١٦٩٥ .
(٢٩٨) أبو داود جـ ٥ رقم ٤٩٤٣ . الترمذي جـ ٤ رقم ١٩٢٠ . أحمد جـ ٢ ص ٢٠٧ ، وصحح الشيخ شاكر اسناده برقم ٦٧٣٣ .
(٢٩٩) مسلم جـ ٤ رقم ٢٣١٨ .
(٣٠٠) مسلم جـ ٢ رقم ٩٩٦ .
(٣٠١) أبو داود جـ ٢ رقم ١٦٩٢ . أحمد جـ ٢ ص ١٦٠ ، ١٩٤ ، ١٩٥ ، وصحح الشيخ شاكر اسناده برقم ٦٤٩٥ .
(٣٠٢) أبو داود جـ ٥ رقم ٥١٤٦ . ذكره المنذري جـ ٨ رقم ٤٩٣٨ . ابن أبي شيبه جـ ٥ رقم ٢٥٤٣٥ .
(٣٠٣) الأنعام : آية ١٤٠ .
(٣٠٤) الاسـراء : آية ٣٣ .
(٣٠٥) النساء : آية ٣٦ .
(٣٠٦) العنكبوت : آية ٨ .
(٣٠٧) اللؤلؤ والمرجان جـ ٣ رقم ١٦٥٣ .
(٣٠٨) مسلم جـ ٤ رقم ٢٥٥١ . أحمد جـ ٢ ص ٢٥٤ ، وصحح الشيخ شاكر اسناده برقم ٧٤٤٤ .
(٣٠٩) سبق تخريجه برقم ٢١٠ .
(٣١٠) الحجرات : آية ١١ .
(٣١١) متفق عليه : اللؤلؤ والمرجان جـ ١ رقم ٥١ .
(٣١٢) الترمذي جـ ٤ حديث رقم ١٩٥٦ ، وقال : حسن غريب ، وصححه الالبانى جـ ٢ رقم ١٥٩٤ . البخاري في الأدب المفرد رقم ٨٩٤ . ابن حبان جـ ٢ رقم ٥٢٩ ، وقال شعيب الأرنؤوط : حديث صحيح .
(٣١٣) ابن ماجه جـ ٢ حديث رقم ٣٦٧٨ ، وقال البوصيرى : اسناده صحيح رجاله ثقات جـ ٢ رقم ١٢٨٢ النسائي في عشرة النساء رقم ٢٦٧ . الحاكم جـ ١ ص ٦٣ ، وقال : حديث صحيح على شرط مسلم ، ووافقه الذهبي . البيهقي جـ ١ ص ١٣٤ .
(٣١٤) لقمان آية ١٤ .

(٣١٥) الاحقاف : آية ١٥ .
(٣١٦) مسلم جـ ١ حديث رقم ٣٠٢ .
(٣١٧) متفق عليه : اللؤلؤ والمرجان جـ ٢ رقم ١٣٩٧ .
(٣١٨) البخاري جـ ٧ كتاب المرضى باب ٤ ص ٣ .
(٣١٩) البخاري جـ ٧ كتاب المرضى باب ٤ ص ٤ .
(٣٢٠) الفتاوي المعاصرة جـ ٢ ص ٥٦٩ .
(٣٢١) أبو داود جـ ٥ رقم ٥٠٠٤ ذكره المنذري في مختصر أبي داود جـ ٧ رقم ٤٨٣٩ ، أحمد جـ ٥ ص ٣٦٢ .
(٣٢٢)متفق عليه : اللؤلؤ والمرجان جـ ٣ رقم ١٤١٤ .
(٣٢٣) أبو داود جـ ٣ رقم ٣١٠٦ ذكرة المنذري في مختصر أبي داود جـ ٤ رقم ٢٩٧٧ . الترمذي جـ ٤ رقم ٢٠٨٣ وقال : حديث حسن غريب . صححه الالباني في صحيح الترمذي جـ ٢ رقم ١٦٩٨ ، الحاكم جـ ١ ص ٣٤٢ ، وقال صحيح على شرط البخاري ووافقه الذهبي .
(٣٢٤) البخاري جـ ٧ كتاب المرضى والطب باب ١٣ ص ٦ .
(٣٢٥) الترمذي جـ ٤ رقم ٢٠٨٧ وقال : حديث غريب . ابن ماجه جـ ١ حديث رقم ١٤٣٨ .
(٣٢٦) البخاري جـ ٧ كتاب المرضى والطب باب ١٠ ص ٥ .
(٣٢٧) البخاري جـ ٧ كتاب المرضى والطب باب ١ ص ١ .
(٣٢٨) مسلم جـ ٢ رقم ٢٢٠٤ .
(٣٢٩) أبو داود جـ ٤ رقم ٣٨٥٥ وذكره المنذري في مختصر أبى داود برقم ٣٧٠٦ والخطابي في معالم السنن. الترمذي جـ ٤ رقم ٢٠٣٨ وقال : حديث حسن صحيح . ابن ماجه جـ ٢ رقم ٣٤٣٦ . وفي الزوائد : إسناده صحيح ، رجاله ثقات .
(٣٣٠) الموطأ حديث رقم ١٧١٢ .
(٣٣١) البخاري جـ ٧ كتاب الطب باب ١ ص ١١ .
(٣٣٢) زاد المعاد جـ ٣ ص ٦٩ .
(٣٣٣) سبق تخريجه برقم ١٦٤ .
(٣٣٤) النحل آية ٦٨ .
(٣٣٥) سبق تخريجه برقم ١٦٣ .
(٣٣٦) ابن ماجه حديث رقم ٣٤٥٢ وفي الزوائد : اسناده صحيح ، رجاله ثقات . الحاكم جـ ٤ ص ٢٠٠ وقال : اسناده صحيح على شرط الشيخين ووافقه الذهبي .
(٣٣٧) سبق تخريجه برقم ١٦٤ .
(٣٣٨) البخاري جـ ٧ كتاب الطب باب ١٣ ص ١٥ . العذرة : وجع الحلق ، يغمز ليسكن فنهى عن ذلك [غريب الحديث] . القسط : من الأدوية طيب الرائحة [النهاية].
(٣٣٩) البخاري جـ ٧ كتاب الطب باب ١٣ ص ١٥ . مسلم جـ ٤ حديث رقم ٢٢٠٥ .
(٣٤٠، ٣٤١) البخاري جـ ٧ كتاب الطب باب ١٥ ص ١٥ . لحيْ الجمل : موضع بين مكة والمدينة [النهاية] .

(٣٤٢) مسلم جـ ٤ حديث رقم ٢٢٠٦ .
(٣٤٣) سبق تخريجه برقم ١٦٤ .
(٣٤٤) البخاري جـ ٧ باب ٣ ص ١٢ .
(٣٤٥) البخاري جـ ٧ كتاب الطب باب ٢٦ ص ١٩ .
(٣٤٦) مسلم جـ ٤ حديث رقم ٢٢٠٧ . أبو داود جـ ٤ حديث رقم ٣٨٦٤ .
(٣٤٧) مسلم جـ ٤ حديث رقم ٢٢٠٨ . ابن ماجه جـ ٢ حديث رقم ٣٤٩٤ . أكحل : عرق في وسط الذراع ، حسم : قطع الدم عنه بالكي ، مشقص : نصل لسهم إذا كان طويلاً غير عريض .
(٣٤٨) متفق عليه : اللؤلؤ والمرجان جـ ٣ رقم ١٣٢٧ .
(٣٤٩) مسلم جـ ٣ حديث رقم ٢٠٤٨ .
(٣٥٠) متفق عليه : اللؤلؤ والمرجان جـ ٣ رقم ١٤٣٠ .
(٣٥١) الأنبياء : آية ٣٠ .
(٣٥٢) متفق عليه : اللؤلؤ والمرجان جـ ٣ رقم ١٤٢٤ .
(٣٥٣) متفق عليه : اللؤلؤ والمرجان جـ ٣ رقم ١٤٢٥ .
(٣٥٤) البخاري جـ ٤ كتاب بدء الخلق باب ١٠ ص ٨٩ .
(٣٥٥) الاسراء : آية ٨٢.
(٣٥٦) مسلم جـ ٤ رقم ٢٢٠٠ . أبو داود جـ ٤ رقم ٣٨٨٦ .
(٣٥٧) متفق عليه : اللؤلؤ والمرجان جـ ٣ رقم ١٤١٨ .
(٣٥٨) متفق عليه : اللؤلؤ والمرجان جـ ٣ رقم ١٤١٩ .
(٣٥٩) متفق عليه : اللؤلؤ والمرجان جـ ٣ رقم ١٤١٧ .
(٣٦٠) سبق تخرجه برقم ٢٢٥ .
(٣٦١) متفق عليه : اللؤلؤ و المرجان جـ ٣ رقم ١٤١٥ .
(٣٦٢) مسلم جـ ٤ حديث رقم ٢١٨٦ . الترمذي جـ ١ رقم ٩٧٢ .
(٣٦٣) مسلم جـ ٤ حديث رقم ٢١٨٦ .
(٣٦٤) مسلم جـ ٤ رقم ٢٢٠٢ . أبو داود جـ ٤ رقم ٣٨٩١ .
(٣٦٥) البخاري جـ ٧ كتاب الطب باب ٣٩ ص ٢٥ . مسلم جـ ٤ ـ٢٢٠١ .
(٣٦٦) البخاري جـ ٧ كتاب الطب باب ٣٤ ص ٢٣ .
(٣٦٧) الأحزاب آية ٢١ .

بحـــوث مختــــارة :

الاشكالية المنهجية في الكتاب والقرآن

دراسة نقدية

ماهـر المنجـد

مقدمة :

« الكتاب والقرآن - قراءة معاصرة »

عنوان مثير لسفر من الأسفار يغريك بقراءته ، فإذا نظرت في فهرسه زادك إثارة واهتماما لخطورة الموضوعات التي يطرحها ، فإن تجاوزت إلى المقدمة أسرتك لهجة علمية صارمة ، ومنهج علمي تاريخي ومصطلحات لسانية ومقولات لغوية . فإذا نظرت خاتمته راعك ملحق سمّي (أسرار اللسان العربي)[1] .

إنه كتاب مثير بكل ما تحمل هذه الكلمة من معان ، فلقد أثار قضايا بالغة الأهمية ، ووقف على مسائل شديدة الحساسية ، وأثار ردود أفعال كثيرة متباينة ، وأثار أقلاماً عديدة مختلفة الاتجاهات ، فحرك شيئاً من ركود الساحة الفكرية . وهو يشير إلى عالمية الفكر الإسلامي ، وإلى أنه كتاب موجه إلى كل إنسان عربي أو غير عربي ، مؤمن أو ملحد ، وإلى كافة الاتجاهات العقائدية ، وأن كل إنسان سيجد شيئاً فيه يدخل ضمن قناعاته الخاصة وقد يجد ما كان يبحث عنه[2] .

إن الأدبيات الإسلامية منذ مطلع القرن العشرين تطرح الإسلام عقيدة وسلوكاً دون أن تدخل في العمق الفلسفي للعقيدة ، وقد انطلقت من مسلمات بحاجة إلى إعادة نظر ، ما جعلها تدور في حلقة مفرغة ، ولم تصل إلى حل المعضلات الأساسية للفكر الإسلامي ، ولعل هذا ما كان من دوافع الكتاب التي أشار إليها في المقدمة[3] ، وحدد ثمة المشكلات الأساسية التي يعاني منها الفكر العربي المعاصر ، وأهمها عدم التقيد بمنهج البحث العلمي

الموضوعي ، وإصدار الأحكام المسبقة ، وعدم الاستفادة من الفلسفات الحديثة ، وغياب نظرية إسلامية في المعرفة الإنسانية مصوغة صياغة حديثة معاصرة ومستنبطة من القرآن الكريم[٤] .

أما كتابنا هذا فقد أوضح أنه بحث في مشكلة المعرفة الإنسانية وجدل الإنسان معتمداً على الأرضية العلمية لمعارف القرن العشرين ، وأنه أتم صياغة نظرية أصيلة في المعرفة الإنسانية منطلقة من القرآن الكريم[٥] .

ومؤلف الكتاب هو الدكتور محمد شحرور ، وهو أستاذ جامعي قضى في تأليف كتابه أكثر من عشرين عاماً ، (على حد تعبيره[٦]) ، فبلغ أكثر من ثمانمئة صفحة ، ورغم ضخامته فقد طبع أربع مرات في أقل من عام ونصف[٧]! وهو رقم مذهل بالنسبة إلى هذه المدة القصيرة ، كما أنه انتشر في جميع أنحاء الوطن العربي حتى المغرِب الأقصى ، بل لقد تجاوز المنطقة العربية إلى إيران .

فما لهذا الكتاب الذي دار حوله كثير من النقاشات والمقالات والآراء ، تراوحت ما بين مشيد به وبعلميته وبفكره الثاقب ، إلى متهم له ، مدين بالجهل أو بالعمالة؟

إن دارستنا النقدية التحليلية لهذا الكتاب لن يكون فيها تكرار لما ورد في نقاشات الأساتيذ الأفاضل، وإن كنا سنشير إليها، ونعرض أهم ما طرحت بما يقتضيه منهج البحث ، ولعلنا سنسلك طرقاً مختلفة في تحليل هذا الكتاب ودراسته، فلن نناقشه من وجهة نظر دينية تراثية ، ولا من خلال معتقداتنا الفكرية ، فإن وافق ما نعتقد رفعناهُ إلى أعلى القمم ، وإن خالفه هبطنا به إلى الحضيض الأسفل! لن نفعل هذا ، وسنكون بمنأي عن أفكارنا وإيديولوجيتنا تماماً متخلين عن كل أحكام مسبقة -وإن كنا لا نبرىء أنفسنا

من الإعجاب الذي اعترانا لدى الشروع في قراءة الكتاب- المهم أننا سندرسه من خلال وجهة نظره هو ، ونحاوره ضمن إطار منهجه المطروح في المقدمة ومن خلال الثوابت المرجعية التي أقرها ، وبذلك لا نهضم له حقا .

إن سبيلنا في التركيز على منهج الكتاب سيتيح لنا أن نتناول هذا الكتاب في عمـوده الفقري وجملته العصبية ، لأننا نبحث في المحرك أو المولد لأي فكرة ، بعبارة أخرى نبحث في ملزماتها المنطقية ومقدماتها الممهدة وبراهينها النـظرية ، كما يتيح لنـا الاكتفاء بمجموعة من القضايا الأساسية المختلفة باعتبارها نماذج نقف عليها ونناقشها لنخرج بتقويم حقيقي للكتاب . لكن هذا السبيل بالمقابل يفرض علينا عدم الخروج عن الكتاب قيد أنملة ، فلا يمكننا إخراج أي قضية منه لنناقشها فكرياً أو فلسفياً إلا ضمن معطيات الكتاب ، مهما كان موقفنا منها مؤيداً أو مخالفاً ، ونلتزم مقارنتها من خلال طريقة إثباتها وضوابطها المنطقية والمرجعية . والفائدة من هذا كله هي عدم الوقوع في بؤرة الجدال البيزنطي ، لأننا نعتقد أن أي نقاش فكري أو فلسفي حول أطروحات الكتاب لن نصل معه إلى نتيجة ، لأن الكتاب تعبير عن جانب من أزماتنا الفكرية ، وما دمنا لم نتفق حول إيجاد الحلول لأزماتنا ، بل لم نتفق حتى على توصيف هذه الأزمات ، فكيف سنتفق على كتاب هو صورة عنها على نحو ما ؟ ولذلك كله اعتمدنا على ضوابط مرجعية خارجية نظن أنه بالإمكـان الاتفـاق حول صلاحيتهـا ، أو على الأقل نتفق مع المؤلف على تحكيمها ، وكيف لا وقد أخذناها من منهجه بالذات المتبع في دراسته وقراءته المعاصرة ؟

استعراض الكتاب :

وقبل الولوج في هذه الدراسة ، بل قبل الإشارة إلى المقالات المتعددة التي تحدثت عن الكتاب أو حاورته ، لابد لنا من أن نقوم باستعراض هذا الكتاب

بإيجاز ، بأبوابه وفصوله ، مراعاة لمن لم يطلع على الكتاب من القراء الكرام .

يتألف الكتاب من أربعة أبواب تحوي اثنى عشر فصلاً وخاتمة عالجت بعض الموضوعات الجزئيّة :

الباب الأول
الذكــر

يحتوي هذا الباب تمهيداً وخمسة فصول . يحاول السيد المؤلف في التمهيد أن يحدد أربعة مصطلحات أساسية : الكتاب - القرآن - الذكر - الفرقان . فيرى أن لفظة كتاب تعني موضوعاً أو مجموعة موضوعات ، وهي لا تعني كل المصحف إذا جاءت نكرة ، لأن المصحف يحتوي عدة كتب أو مواضيع ، ولكن عندما تأتي معرفة بأل التعريف (الكتاب) تعني مجموعة الموضوعات التي أوحيت إلى محمد ﷺ ، وهي تؤلف عندئذ كل آيات المصحف .

وبما أن محمدا ﷺ رسول أو نبي ، اقتضى ذلك أن يكون الكتاب محتوياً على رسالته ونبوته ، وعليه فالكتاب يحوي كتابين رئيسيين :

(١) كتـاب الـرسـالـة : ويشتمل على قواعد السلوك الإنساني الواعي من عبادات ومعاملات وأخلاق. . . وتمثلها الآيات المحكمات التي سميت أيضا بأم الكتاب .

(٢) كتـاب النبـوة : ويشمـل مجموعة المواضيع التي تحتوي على المعلومات الكـونية والتاريخية وبيان حقيقة الوجود الموضوعي . . . وتمثلها الآيات المتشابهات وهي القرآن .

فالقرآن هو الآيات المتشابهة فقط (مضافا إليها السبع المثاني) ، فهو إذن جزء من الكتاب وليس مرادفاً له .

وأما الذكر فهو تحول القرآن إلى صيغة لغوية إنسانية منطوقة بلسان عربي .
وأما الفرقان فيمثل جزءا من أم الكتاب ، وهو الوصايا العشر المذكورة في سورة الأنعام (١٥١-١٥٣) التي سميت بالصراط المستقيم .

وبعد هذا التمهيد الأساسي في المصطلحات يأتي الفصل الأول (القرآن والسبع المثاني) ويكاد فيه السيد المؤلف ينحي منحى التمهيد في تحديده بعض المفاهيم ، فكلمات الله هي الوجود الكوني لله ، والقرآن بالنظر إلى محتوياته يتألف من جزأين :
(١) جزء ثابت ويشمل القوانين العامة الناظمة للوجود .
(٢) جزء متغير مأخوذ من الإمام المبين الذي يحتوي على شقين هما أحداث الطبيعة الجزئية وقوانينها وقد سمي (الكتاب المبين) ، والثاني أعمال الإنسان الواعية أو أحداث التاريخ الإنساني ، وهو ما يسمى بـ(أحسن القصص) ، وقد جاء القرآن مصدقا لأم الكتاب أي للآيات المحكمات وليس للتوراة والإنجيل كما فهم الفقهاء والمفسرون .

ثم خصص الفصل الثاني لموضوع (النبوة والرسالة) ، حيث أكد أن القرآن (أي الآيات المتشابهات) هو نبوة محمد ﷺ ، وهو حقيقة موضوعية مطلقة في وجودها خارج الوعي الإنساني ، وفهم هذه الحقيقة لا يخضع إلا لقواعد البحث العلمي الموضوعي .

وأما الرسالة فهي ذاتية ترتبط بالعلوم الاجتماعية والشرعية . ثم ينتقل فجأة إلى التفريق بين الروح والنفس دون أن يكون لهذا الموضوع ارتباط منطقي بموضوع النبوة والرسالة فالروح ليست هي سر الحياة العضوية ، فالحياة هي للنفس التي تحيا وتموت ، ولا علاقة للروح في ذلك . أما الروح فهي التي حولت البشر إلى إنسان ، أي هي التي نقلت الإنسان نقلة نوعية من المملكة الحيوانية إلى كائن عاقل واع ، وقد عبر عنها القرآن بنفخة الروح ، فالروح هي سر التقدم الإنساني .

ثم يعود السيد المؤلف إلى مصطلح (أم الكتاب) ليؤكد أنها رسالة محمد ﷺ، وقد جاء القرآن (المتشابه) تصديقاً لها، والرسالة تحتوي عدة فروع: هي الحدود والعبادات والفرقان وأحكام مرحلية ظرفية وتعليمات عامة وخاصة وممنوعات.

وأما مصطلح (تفصيل الكتاب) فيعني الآيات التي تشرح محتويات الكتاب، فهي لا محكمة ولا متشابهة، أي ليست أحكاماً ولا قرآناً، كما أن التفصيل يحمل معنى آخر هو الفصل المادي للأشياء زمانياً ومكانياً، ففي قوله تعالى (الر كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير) حديث عن الفصل المكاني للكتاب المحكم أي الآيات المحكمات (أم الكتاب)، وفي هذا الكتاب المحكم تتوزع الأحكام في كل المصحف، فأحكام في سورة البقرة وأحكام في سورة النساء والمائدة.. دون أن يكون هناك تتال، وقد وضع بين آيات الأحكام المتفرقة القرآن، وعرف ذلك من خلال ربط الآية السابقة بآية سورة فصلت (كتاب فصلت آياته قرآنا عربيا لقوم يعلمون). ولكن ما هي الغايات التي فصل الكتاب من أجلها على هذا النحو؟ ولماذا تداخل المتشابه وتفصيل الكتاب بين المحكم..؟ يجيب السيد المؤلف بأن الهدف الأول من ذلك هو أن الآيات المحكمات قابلة للتزوير وليس فيها إعجاز (إنما الإعجاز في الآيات المتشابهات أي القرآن)، ولذلك وضع القرآن بين آيات الأحكام حتى يتعذر وضع أي اجتهاد في الأحكام لأن عدد الآيات وترتيبها في السورة الواحدة المؤلفة من محكم ومتشابه مضبوط تماما، وموقع كل آية كذلك مضبوط تماماً، والهدف الثاني للقرآن بعد وظيفة التصديق السابقة هو الهيمنة على أم الكتاب أي الحفظ والرقابة.

ثم يقرر السيد المؤلف أن أم الكتاب (الرسالة) هي كتاب الألوهية، وأن القرآن والسبع المثاني (النبوة) هي كتاب الربوبية. والألوهية هي اعتراف الإنسان بأن الله إلهه، وتوحيده وإطاعة أوامره. وأما الربوبية فهي حقيقة

موضوعية خارج الوعي الإنساني ، وهي علاقة الله بمخلوقاته كلها ، وهي علاقة سيطرة وسيادة وملكية .

وآخر موضوعات هذا الفصل كان تفسيره لأمية الرسول ﷺ ، حيث رأى أنها تعني أن محمداً ﷺ كان غير يهودي وغير نصراني ، ولا يعلم شيئا عن كتبهم ، بالإضافة إلى أنه كان أمياً بالخط ، فلا يخط ولا يقرأ المخطوط .

ثم عقد السيد المؤلف فصله الثالث حول موضوع (الإنزال والتنزيل) وأثار فيه مشكلة عبر عنها بتساؤلات فحواها أنه إذا كان إنزال القرآن هو النزول إلى السماء الدنيا فماذا عن الحديد واللباس ؟ وكيف يفهم إنزال الحديد على نحو لا يناقض أحدهما الآخر ؟

أما التنزيل فكيف نوفق بين قوله تعالى (تنزيل من رب العالمين - إنا نحن نزلنا عليك القرآن تنزيلا) وبين قوله (ونزلنا عليكم المن والسلوى - وأنزلنا عليكم المن والسلوى)؟ فما هو الإنزال والتنزيل للقرآن ؟ والإنزال والتنزيل للمن والسلوى وللماء وللملائكة . . ؟ وفي الإجابة على أسئلته راح يتحدث عن البلاغ والتبليغ مبيناً الفرق بينهما بالاعتماد على فهمه الشخصي ، لينتهي بعد ذلك إلى شرح الفرق بين الإنزال والتنزيل ، فرأى أن التنزيل هو عملية نقل موضوعي خارج الوعي الإنساني ، أما الإنزال فهو عملية نقل المادة المنقولة خارج الوعي الإنساني من غير المدرك إلى المدرك ، أي دخولها مجال المعرفة الإنسانية .

وكان موضوع (إعجاز القرآن وتأويله) عنواناً للفصل الرابع الذي بدأه بالحديث عن تحذير الله للناس من أن يكتبوا الكتاب بأيديهم ويدعوا أنه من عند الله كما ورد في الآية ٧٩/ من سورة البقرة ليقارن بعد ذلك مع تحدي الله للإنس والجن في أن يأتوا بمثل هذا القرآن ، فيصل إلى أن التحذير كان التشريع أو الرسالة ، والتحديث كان للقرآن أو النبوة .

ثم ينتقل إلى الحديث عن السحر والمعجزات ليعرف معجزات الأنبياء على أنها تقدُّم في عالم المحسوس عن عالم المعقول ، وهي ليست خروجاً عن قوانين الطبيعة أو خرقا لها . ومعجزات الأنبياء قبل محمد ﷺ كانت كلها مادية . وبما أن الرسول ﷺ هو خاتم الأنبياء فيجب أن تكون معجزته خالدة ، ومعجزته هي القرآن ويظهر هذا الإعجاز من ثلاثة أوجه :

(١) أن القرآن سبق فيه الطرح المعتدل عن المدرك المحسوس .

(٢) احتواؤه الحقيقة المطلقة للوجود والفهم النسبي لهذه الحقيقة المتمثل بالمحتوى المتحرك بالتأويل .

(٣) جمعه بين الصياغة العلمية الموضوعية الدقيقة وبين الصياغة الأدبية الشعرية الغنية بالصور الفنية .

أما مقومات الآية القرآنية فهي :

- ثبات الصيغة اللغوية .
- حركة المحتوى على نحو يتناسب مع معقولات القارىء العالم .
- أن يكون من الموضوع غير تشريعي .

وبما أن السيد المؤلف يربط التأويل بالأرضية المعرفية للعصر فقد وضع ما أسماه بضوابط التأويل ، اشتملت على ست قواعد :

(١) التقيد باللسان العربي من حيث إنكار الترادف وتبعية الألفاظ للمعاني وربط فهم النص بما يقتضيه العقل ، ومراعاة أفعال الأضداد في اللغة .

(٢) فهم الفرق بين الإنزال والتنزيل .

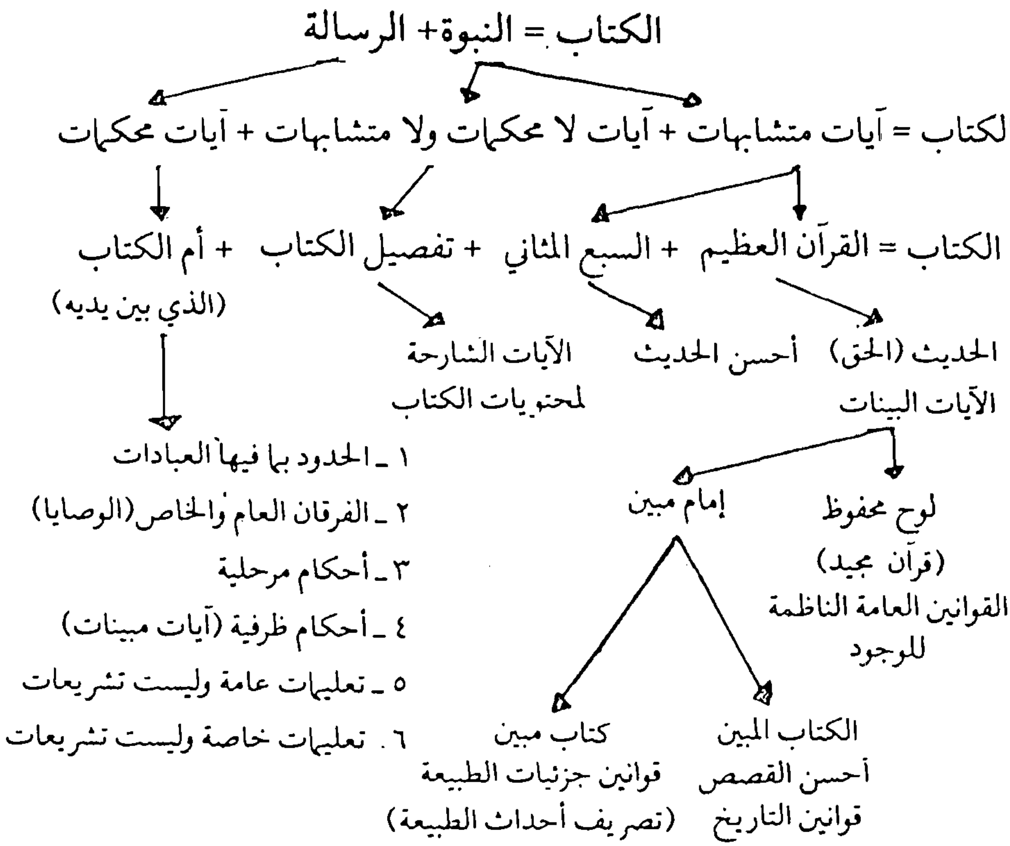
(٣) الترتيل : وهو أخذ الآيات المتعلقة بالموضوع الواحد وترتيلها أي جمعها في نسق واحد .

(٤) عدم الوقوع في التعضية أي قسمة ما لا ينقسم .

(٥) فهم أسرار مواقع النجوم بين الآيات .

(٦) تقاطع المعلومات وانتفاء أي تناقض بين آيات الكتاب كله .

ثم ختم السيد المؤلف بابه الأول بالفصل الخامس الذي أسماه (شجرة الذكر) ، وهو يتألف من صفيحات قليلة أراد فيها أن يشمل التعريفات الكاملة للكتاب والقرآن والسبع المثاني والذكر والفرقان والصراط المستقيم . . ويمكننا أن نستبدل بها المخطط الذي ورد في بداية الكتاب تلخيصاً لها :



الذكر : هو الصيغة اللغوية الصوتية التعبدية للكتاب كله بغض النظر عن فهم المحتوى وهي الصيغة المحدثة . الكتاب بالنسبة لموسى وعيسى هو التشريع فقط أي الرسالة .

الباب الثاني
جدل الكون والانسان

يحتوي هذا الباب ثلاثة فصول ، كان أولها فصل (قوانين جدل الكون) ، وفيه يتحدث السيد المؤلف عما أسماه بالثنائية التلازمية أو الجدل الداخلي في الشيء الواحد وجدل هلاك الشيء ، ويوضح أن صراع العنصرين المتناقضين داخلياً الموجودين في كل شيء يؤدي إلى تغير شكل كل شيء باستمرار ، ويتجلى في هلاك شكل ذلك الشيء وظهور شكل آخر وفي هذا الصراع يكمن السر في التطور والتغير المستمرين في هذا الكون ، وهو ما يسمى بالحركة الجدلية الداخلية التي أطلق عليها في بعض الترجمات مصطلح النفي ونفي النفي ، وقد أطلق عليها القرآن مصطلح التسبيح . ثم يورد السيد المؤلف عدداً من الآيات القرآنية يراها معبرة عن قانون صراع المتناقضات الداخلي ، ويشرحها مطولا على هذا الأساس ، ثم يلخص القانون الأول للمادة وحركتها رائياً أن قانون صراع المتناقضات الداخلي يقوم على علاقة تناقض مستمر يؤدي إلى حركة وتغيير مستمر للشكل ، أي هلاك شكل وولادة آخر جديد ، وأن الصياغة المثلى لهذا القانون وردت في القرآن الكريم : (كل شيء هالك إلا وجهه) .

وينتقل السيد المؤلف بعد ذلك ليتحدث عن الجدل الخارجي بين شيئين أو جدل تلاؤم الزوجين وينتهي إلى أن قانون الزوجية هو القانون الثاني الأساسي الذي تخضع له جميع الأشياء في الكون المادي ، وقد عبر القرآن الكريم عن العلاقة الثنائية بين شيئين متميزين متقابلين بمصطلح (الأزواج) ، وهذه العلاقة شاملة وخارجية تقوم على التأثير المتبادل ، وتؤدي إلى التكيف والتلاؤم المستمر بين الشيئين . والصياغة المثلى لهذا القانون وردت في القرآن الكريم: (ومن كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون) .

وللسيد المؤلف أقوال في الصورُ والحساب والجنة والنار . فعنده أن النفخ في الصور يعني التسارع في تغير الصيرورة أو المال ، وهذا ما يسميه بالطفرة والنفخة الأولى لها مصطلح خاص هو الساعة ، أما البعث فهو خروج الناس من الموت إلى الحياة بكينونة مادية جديدة لا تغير في صيرورتها . وأما الجنة والنار فستظهران على أنقاض هذا الكون .

ثم كان الفصل الثاني (جدل الإنسان والمعرفة الإنسانية) وقد بدأه بتمهيد عن جدل الرحمن والشيطان ، فتحدث عن نظرية المعرفة الإنسانية ، ورأى أنها فك الالتباس بين الحقيقة الموضوعية والوهم ، أي الحق والباطل ، وذلك بإدراك العالم الموضوعي الرحماني (أي الحقيقة) على ما هو عليه .

ثم شرح كلمة (الرحمن) ومفهومها ، ورأى أن اسم الرحمن يمثل قوانين الربوبية من سيطرة واستحكام وتوليد وتطور ، فالقوانين المادية الثنائية هي قوانين رحمانية .

أما معنى (الشيطان) فقد أوجد له معنيين ، الأول أطلق عليه مصطلح (الشيطان الفيعالي) مشتقا من الفعل (شطن) الذي يعني البعد ، والمعنى الثاني هو من الفعل (شاط) بمعنى الذهاب والبطلان ، وأطلق عليه مصطلح (الشيطان العقلاني) . والأول الفيعالي له وجود مادي خارج الوعي الإنساني . والثاني الفعلاني يمثل الوهم والبطلان ، وهو أحد أطراف العملية الجدلية في الفكر الإنساني .

أما الطرف الآخر في هذه العملية الجدلية فهو الرحمن المادي .

وبعد هذا التمهيد : بحث السيد المؤلف في عناصر المعرفة الإنسانية وجعلها ستة :

(١) **الحق والباطل** : الحق هو الوجود الموضوعي المادي خارج الوعي الإنساني، والباطل يدل على الوهم والتصور الوهمي .

(٢) **الغيب والشهادة** : الغيب هو وجود لأشياء مادية أو أحداث طبيعية وإنسانية غابت عن المعرفة الإنسانية الحضورية أو العقلية غياباً جزئياً أو كلياً ، أما الشهادة فهي المعرفة الحسية المباشرة الحضورية الآتية عن طريق الحواس .

(٣) **السمع والبصر والفؤاد** : الفؤاد هو الادراك الناتج عن طريق الحواس مباشرة ، وعلى رأس هذه الحواس السمع والبصر .

(٤) **القلب** : ويعني أشرف وأنبل عضو في الإنسان وهو الدماغ عضو التعقل .

(٥) **العقل والفكر** : وهما صفتان متتامتان فالفكر يفكك الأشياء ويحللها ، والعقل يشد الأشياء ويركبها ليصدر حكماً .

(٦) **البشر والإنسان** : هو الوجود الفيزيولوجي المادي لكائن حي له صفة الحياة كبقية المخلوقات ، أما الإنسان فهو البشر المستأنس غير المتوحش الذي له علاقات اجتماعية .

ثم بحث السيد المؤلف في نشأة الإنسان واللغة ، فرأي أن البشر عندما أصبح جاهزاً من الناحية الفيزيولوجية لعملية نفخ الروح أي الأنسنة ، وذلك بانتصابه على قدميه ، وتحرير اليدين ، ونضوج جهاز صوتي قادر على إصدار نغمات مختلفة ، تم تحويله إلى إنسان بنفخة الروح ، فآدم ليس شخصاً واحداً وإنما هو جنس نقول عنه الجنس الآدمي . وقوله تعالى (الذي علم بالقلم) يعني بالقلم التسوية والإصلاح والتهذيب والتمييز ، فالتقليم هو تمييز الأشياء بعضها عن بعض وهو أساس المعرفة الإنسانية ، فالعين تقلم الألوان والأبعاد ، والأذن تقلم الأصوات ، والفكر يقلم ويحلل ظاهرة ما إلى عناصرها الأساسية .

أما نشأة اللغة فهي مرتبطة بنفخة الروح ، وقد رأى السيد المؤلف أن القرآن عبّر عن مراحل نشأة الفكر ونفخة الروح بنشأة الكلام الإنساني ، وقد تم ذلك خلال عدة مراحل :

- **المرحلة الأولى** : مرحلة تقليد أصوات الحيوانات والطبيعة ، وهي التي عبّر عنها بقوله تعالى: (وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة. . .)
- **المرحلة الثانية** : مرحلة آدم الثاني وهي مرحلة بداية الكلام الإنساني القائم على التقطيع بفعل الأمر ، وقد جاءت في قوله تعالى : (قال ياآدم أنبئهم بأسمائهم فلما أنبأهم بأسمائهم قال ألم أقل لكم إني أعلم غيب السموات والأرض. .)
- **المرحلة الثالثة** : مرحلة آدم الثالث : وهي تعتبر القفزة الهائلة في نفخة الروح ، وهي قفزة التجريد ، انتقل الإنسان بعدها إلى مرحلة أخرى من مراحل تطور اللغة ، ومن ثم الفكر ، وقد جاءت في قوله تعالى : (فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه. . .).
- **المرحلة الرابعة** : وهي مرحلة الهبوط الثاني ، وقد حصل بعد أن تلقّى آدم الثالث قفزة التجريد ، وهو الانتقال إلى مرحلة اكتمال التجريد ، وفي هذه المرحلة بدأ الإنسان باكتساب المعارف وبداية العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والتشريعية ، لذا قال تعالى: (قلنا اهبطوا منها جميعا فإما يأتينّكم مني هدى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون).

ثم شَكّلت (نظرية المعرفة القرآنية) موضوع الفصل الثالث ، وقد تحدث فيه السيد المؤلف عن جدل الأضداد في معرفة آيات الله ، فبيّن أسس العقل الرحماني ، وطريقة التعبير عن المعارف ، شارحاً مجموعة من المفاهيم كالقدر والمقدار ، والعدد والإحصاء ، والتغيرات الكمية والكيفية. ثم انتقل إلى العقل الشيطاني ليعدد الأبواب التي يعمل من خلالها الشيطان الفعلاني ، فالأول هو الربط بين حدثين متتاليين ربطا وهميا ، والثاني هو الخلط بين قدرة

الله ومشيئتـه، والثـالـث الخلط بين العلم والأخـلاق والتقوى، والرابع هو الاعتـماد على الـربـاط المنطقي المجرد بين المقدمات والنتائج، والخامس هو إسقاط أهواء الإنسان وأمانيه الخاصة على الواقع الموضوع. ثم لخص العقل الشيطاني بأن الصـورة الموجودة في الأذهان غير مطابقة للأشياء الموجودة في الأعيان، وتلك وظيفة الشيطان الفعلاني.

وانتقل بعد ذلك إلى الحديث عن أنواع المعرفة ونسبيتها ، فرأى أن لها ثلاثة أنواع:

(١) المعرفة الفؤادية المرتبطة مباشرة بالحواس.

(٢) المعرفة الخبرية وهي أن يتواتر النبأ عن طريق الخبر.

(٣) المعرفة النظرية الاستنتاجية.

ثم أخـذ يميز بين مفاهيم متشابكة كالزمن والوقت والدائم والباقي.. فالزمن له وجود موضوعي وفيه حركة الأشياء ، والوقت هو الزمان المعلوم وله نسبيته. والدائم هو السكون واللزوم ، وقد استعمل الكتاب مفهوم الدوام على أنه محور الزمن ، وأما الباقي فالبقاء ضد الفناء ، والباقي هو الذي يبقى على ما هو عليه.

ومادام الموضوع الأساسي هو نظرية المعرفة القرآنية ، فكان لابد للسيد المؤلف أن يتحـدث عن الـوحي وعلم الله وقضائه ، وأما الوحي فهو نقل المعلومات والأوامر والنواهي بعدة طرق هي:

أ - الوحي عن طريق البرمجة الذاتية ، كما في البيئة الجنينية للكائنات الحية.

ب - الوحي عن طريق التشخيص كالرسل التي جاءت إبراهيم بالبشرى.

ج - الوحي عن طريق توارد الخواطر وهو وارد عند كل البشر.

د - الوحي عن طريق المنام ، وهو أحد أنواع الوحي للأنبياء ، وهو الرؤيا الصادقة لغير الأنبياء .

هـ - الوحي المجرد وهو أن يأتي جبريل ويلتبس مع النبي ﷺ ، ويسجل الآيات الموحاة مباشرة في الدماغ .

و- الوحي الصوتي كالذي جاء إلى موسى ﷺ .

أما علم الله فهو أرقى أنواع العلم ، وهو علم تجريدي بحت ، ويحمل الصفة الرياضية المتصلة والمنفصلة ، أي أن علم الله هو علم رياضي ، لأن الرياضيات أرقى العلوم وتتصف بالدقة والتنبؤ . أما علم الله بالسلوك الإنساني فهو علم بكلية الاحتمالات التي يمكن أن يسلكها الإنسان .

وقد رأى السيد المؤلف أن قضاء الله يعني الإرادة الإلهية النافذة المتأتية من خلال كلماته ، أي الوجود وقوانينه الموضوعية ، وهو نوعان : أمر (ضد النهي) جاء في أم الكتاب ، وأمر شرطي نافذ جاء في القرآن . .

ثم خصص الفصل الرابع لموضوعات (الأعمار والأرزاق والأعمال) ، فأكد السيد المؤلف أن أعمار الإنسان غير ثابتة بل متغيرة ، فهناك شروط موضوعية تؤدي إلى نقصان الأعمار ، وأخرى تؤدي إلى زيادتها . أما الأرزاق فهي إنما تأتي من خيرات الطبيعة ومن العمل . ثم عَرف في موضوع الأعمال مجموعة من المفاهيم ، فرأى أن العمل هو حركة واعية يقوم بها الإنسان على وجه العموم . والفعل هو عمل معرف محدد على وجه الخصوص . والصنع يدل على نتاج العمل . والكسب هو المردود الإيجابي للعمل . والخلق يعني التقدير قبل التنفيذ ، ولا يعني الإيجاد من العدم . والتسوية تكون بعد الخلق وهي التنفيذ الكامل للتصميم . والجعل هو الانتقال من حالة إلى حالة والتغير في الصيرورة . والقدر هو الوجود الموضوعي للأشياء وظواهرها خارج الوعي الإنساني . والحرية هي إرادة إنسانية واعية دائمة الحركة بين النفي والإثبات .

والتقدمية هي الانتقال من درجة الحرية كما وكيفا إلى درجة أعلى في كل نواحي الحياة .

والـديمقـراطية هي ممارسة الحرية من قبل مجموعة من الناس ، ضمن علاقات معينة ، وفقاً لمرجعية معرفية وأخلاقية وجمالية . . .

الباب الثالث
أم الكتاب والفقـه والسـنة

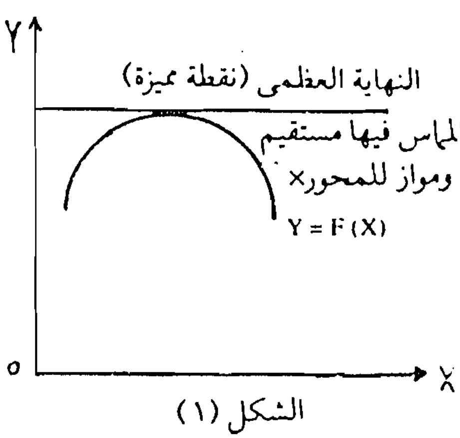
الحق أن هذا الباب هو أهم أبواب الكتاب ، وقد سمي بعنوانات فصوله الثلاثة. ففي الفصل الأول (أم الكتاب) يبدأ السيد المؤلف بتمهيد هام جداً يؤسس فيه لنـظرية فقهية ، مستعينـاً بعلم الـرياضيات والتوابع المستمرة، ليعتمد عليها في مسألة الحدود في التشريع والعبادات وحالاتها الدنيا والعليا .

يبـدأ أولاً بالإشـارة إلى خصيصـة أسـاسية للدين الإسـلامي في رسالة محمـد ﷺ ، وهي صلاحها لكل زمان ومكان ، فيرى أن هذه الخاصية لا يمكن فهمها إلا إذا فهمنا صفتين أساسيتين من صفات الدين الإسلامي ، وهما من المتناقضات ، حيث أن الحركة الجدلية بينهما هي حركة تناقضية ، وهذان النقيضان هما الاستقامة والحنيفية ، حيث يكمن فيهما جدل التشريع وتـطوره ، ودونهما يستحيل فهم الـدين الإسـلامي فهماً معاصراً ، والاقناع بصـلاحيتـه لكل زمان ومكان ، فالاستقامة جاءت في قوله تعالى: (اهدنا الصراط المستقيم. . هداني ربي إلى صراط مستقيم- وأن هذا صراطي مستقيما فاتبعوه. . .) أما الحنيفية فجاءت في قوله تعالى: (ملة إبراهيم حنيفاً وما كان من المشركين -فأقم وجهك للدين حنيفا. .- إن إبراهيم كان أمة قانتا لله حنيفاً. .) فالحنيف تعني الميل والانحراف ، والاستقامة ضد الانحراف وتعني الانتصاب. . وإن قوة الدين الإسلامي تكمن في استقامته وحنيفيته معاً ،

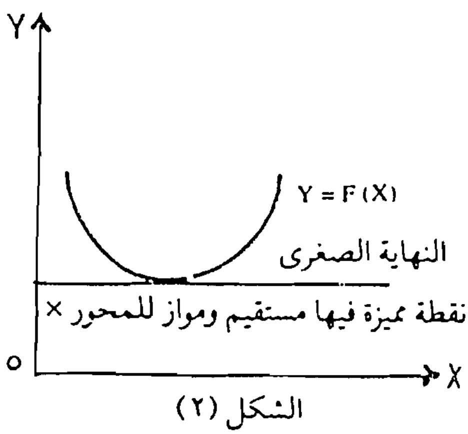
لأنه يتولد عن هذين النقيضين مئات الملايين من الاحتمالات في التشريع وفي السلوك الإنساني، بحيث تغطي كل مجالات الحياة الإنسانية في كل زمان ومكان .

وصفة الحنيفية أي الميل والانحراف تكون في التشريع وفي الطباع والعادات والتقاليد ، ونطلق عليها صفة التغير (المتغيرات) ، ولذلك يجب أن يكون هناك ثوابت لتشكل علاقة جدلية مع المتغيرات ، وهذه الثوابت سميت (الصراط المستقيم) .

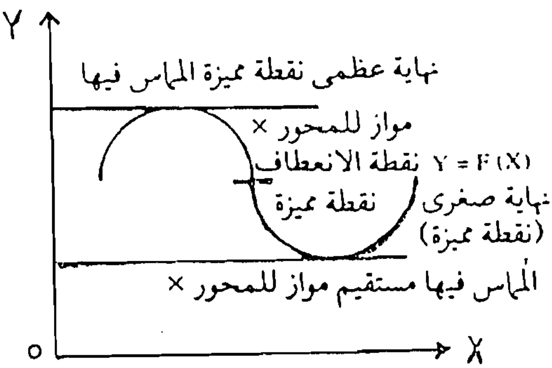
ثم ينتقل السيد المؤلف إلى التوابع المستمرة ليحدثنا حديثاً رياضياً عن علاقة التابع بمتحول أو متحولين ، جاعلاً الحنيف هو المنحني نقيض المستقيم ، معدِّدا الحالات التي يأخذها هذا التابع المنحني الحنيف، ونهاياته العظمى والصغرى، وحدوده العليا الموجبة والدنيا السالبة، موضحاً هذا كله بالأشكال التالية :



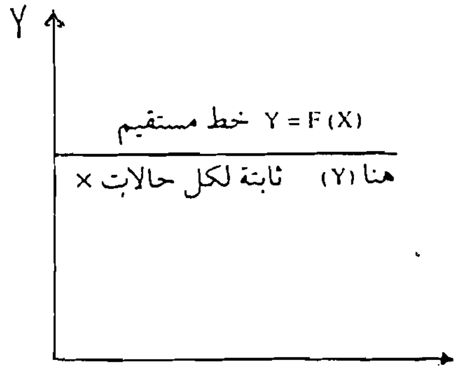
الشكل (١)



الشكل (٢)



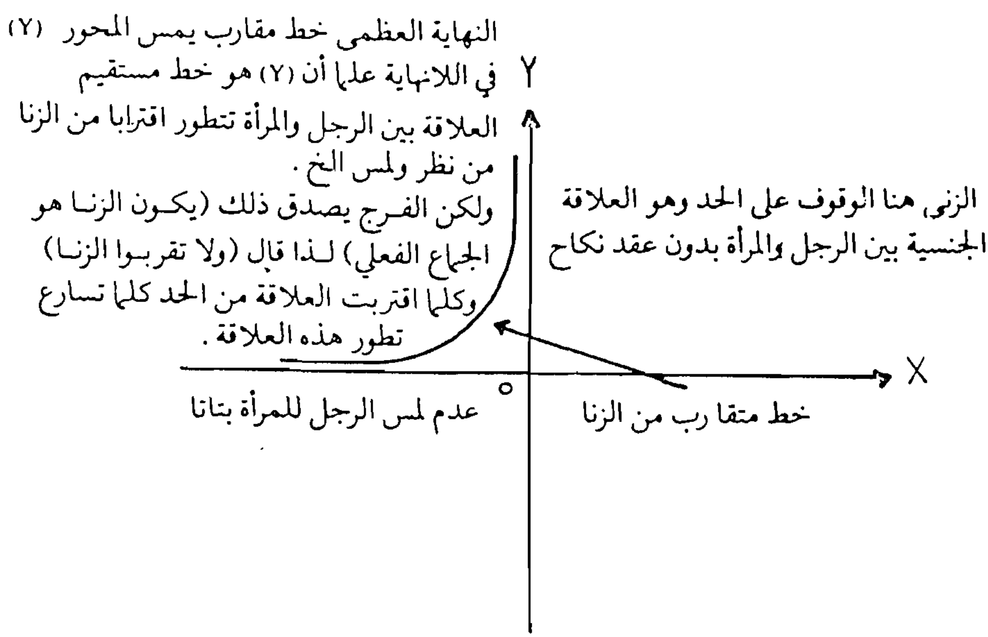
الشكل (٣)



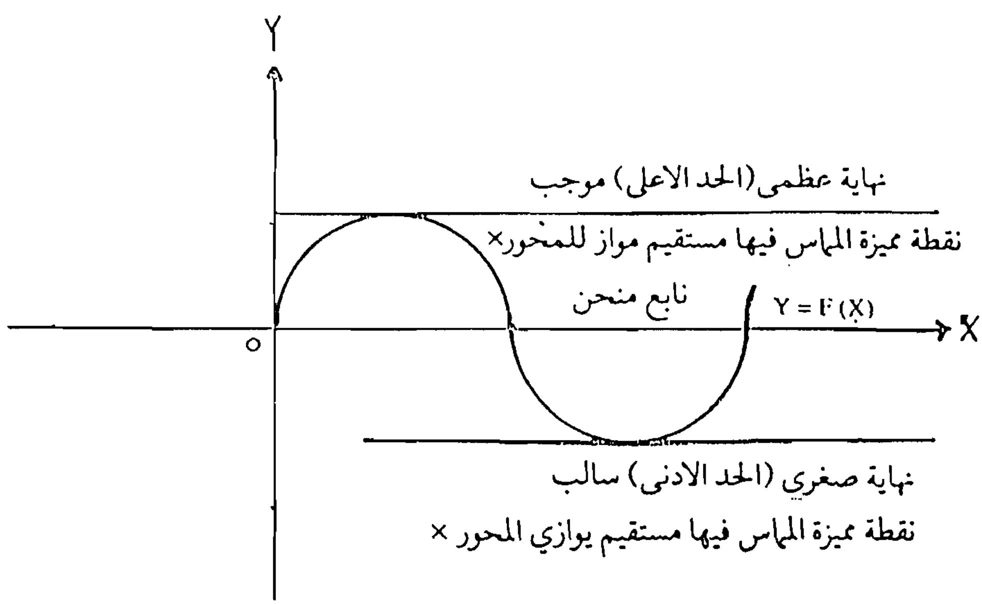
الشكل (٤)

وإذا تمّ فهم هذه الخاصية فإنه يستطاع فهم الإسلام بشقيه المستقيم والحنيف ، على حد تعبير السيد المؤلف ، فالحنيفية هي التابع الذي هو منحنٍ أصلا ، والاستقامة هي حدود تحقيق هذا التابع المتمثلة بالنهايات ، والتشريع الإسلامي يحمل خاصتي الانحناء والاستقامة معاً ، وهو مبني على مبدأ النهايات أو الحدود المستقيمة ، وهي حدود الله التي تُشكّل مع الفرقان الصراطَ المستقيم ، ونحن نحنف ضمنها .

ويقرر السيد المؤلف أن هذه الحالات جميعاً من النهايات والحدود قد وردت في أم الكتاب ، فحالة الحد الأدنى مثلاً وردت في آيات المحارم (النساء ٢٢-٢٣) وفي لباس المرأة (سورة النور٣١) ، وحالة الحد الأعلى وردت في عقوبات السرقة والقتل وحالة الحدين الأدنى والأعلى معاً وردت في آيات



الشكل (٥)



الشكل (٦)

الميراث (النساء ١١ - ١٢ - ١٣) ، وفيها يسمح بالحركة ضمن هذه الحدود ، فمثلاً أعطي الذكر في هذه الآيات الحد الأعلى ٦٦,٦٪ (مثلي الأنثى) ، وأعطيت الأنثى الحد الأدنى ٣٣,٣٪ (نصف حصة الرجل)، ولذلك يمكن للاجتهاد حسب الظروف الموضوعية أن يقرب الفرق بينهما حتى التساوي الكامل .

وبعد التمثيل لجميع الحالات ينتقل إلى موضوع الربا والزكاة والصدقات ، وقد انتهى إلى وضع أسس النظام المصرفي الإسلامي ضمن ثلاثة بنود :

(١) لا يعطىٰ مستحقو الزكاة والصدقات قروضاً بل هباتٍ دون مقابل .

(٢) يمكن إعطاء قرض دون فائدة لأصحاب الصدقات ، وهي معاملة الحد الأعلى .

(٣) لا يوجد قرض مفتوح الأجل قد تبلغ الفوائد فيه أكثر من ضعف المبلغ ، لأن هذا هو الحد الأعلى . ثم تحدث عن العبادات وأنواعها من خلال نظرية الحدود السابقة إلى أن وصل إلى موضوع الفرقان أو الوصايا العشر ، ففرّق بين نوعين من الفرقان ؛ عام وخاص ؛ الأول هو الحد الأدنى من التعاليم الأخلاقية الملزمة لكل الناس ، وهو القاسم المشترك بين الأديان ، وقد جاء مختصراً في سورة الأنعام (١٥١-١٥٢-١٥٣). ثم شرح السيد المؤلف هذه الوصايا على نحو موسع واحدة تلو الأخرى. وأما الثاني من الفرقان ، أي الخاص ، فقد جاء في سورة الفرقان (٦٤-٧٤) ، وهو خاص بأئمة المتقين وليس لكل الناس .

وبعد الحدود والوصايا يقف عند مصطلحي المعروف والمنكر ، ثم موضوع التعليمات الخاصة بالنبي ﷺ الواردة في الآيات المبتدئة بعبارة (يا أيها النبي) ؛ ليؤكد أنها تعليمات وليست حدوداً أو تشريعاتٍ ، والتقيد بها فيه مصلحة للناس دون أن يستدعي ذلك غضباً أو رضى من الله .

ثم جاء الفصل الثاني (السنة) ، وهو فصل صغير إذا ما قيس بسابقه ، وبعد أن مهّد بتعريف السنة على أنها منهج في تطبيق أحكام أم الكتاب بيسر وسهولة دون الخروج عن حدود الله ، قسّم السنة إلى فرعين ، سنة الرسالة وسنة النبوة ، ففي الأولى يجب التمييز بين الحدود والعبادات والأخلاق والتعليمات ؛ لأن هناك أوامرَ خاصةً بالنبي . وإطاعة الرسول تنقسم إلى نوعين: متصلة ومنفصلة ، فالطاعة المتصلة هي المندمجة مع طاعة الله ، وقد جاءت في الحدود والعبادات والأخلاق ، كما في لباس المرأة ، إذ ورد في الكتاب الحد الأدنى وهو ستر الجيوب ، وورد عن الرسول الحد الأعلى ؛ وهو أن المرأة كلها عورة عدا وجهها وكفّيها ، أما الطاعة المنفصلة عن طاعة الله فهي طاعة للرسول في حياته فقط باعتباره قائداً وقاضياً ورئيس دولة .

وأما سنة النبوة فهي اجتهاد النبي ﷺ في تطبيق أحكام الكتاب آخذا بعين الاعتبار العالم الموضوعي الذي يعيش فيه متحركاً بين الحدود ، وفي هذا كان الرسول ﷺ الأسوة الحسنة لنا إلى يوم الدين .

ثم تحدث السيد المؤلف عن السنة النبوية في العمل الثوري وبناء الدولة ، ووقف عند ما أسماه بمفردات قاموس الثورة النبوية . وبعد ذلك تحدث عن جمع الحديث وتدوينه وفهمه مؤكداً أن جمع الحديث كان بسبب سياسي ، مشيراً إلى التيار الحَرْفي في فهم كلام الرسول ، المعتمد على النقل فقط ، والذي عدّه اتجاهاً سلبياً ، ثم شفع ذلك بالتيار الثاني العقلي المتمثل بالمعتزلة. . . ثم لخص نتائجه واضعاً نهجاً لإعادة النظر في كتب الحديث .

أما الفصل الثالث (الفقه الإسلامي) فقد بدأه بالحديث عن أزمة الفقه الإسلامي التي رآها تنطلق من خطأ في المنهج ، فالمفسرون -في رأيه- ظنوا أن القرآن على غرار التوراة ، فكلاهما فيه كونيات وقصص ، ففسروا القرآن بالتوراة غير معتبرين خاصية التشابه. وكذلك الفقهاء ظنوا أن شريعة

محمد ﷺ هي شريعة عينية كشريعة موسى ﷺ لا شريعة حدودية . وكذلك أيضاً فيما يتعلق بالسنة النبوية إذ فُهِمتْ فهما خاطئاً على أنها عين الحديث .

ثم وضع تعريفا مغايرا للتشريع الإسلامي ، وهو أنه تشريع مدني إنساني ضمن حدود الله ، وهو تشريع حنيفي متطور يتناسب مع رغبات الناس ودرجات تطورهم ، وبعد ذلك حدد المفاهيم الخاصة بمبادىء هذا التشريع وهي الكتاب والسنة والقياس والإجماع ، فالكتاب يجب التفريق فيه بين الحدود والعبارات والوصايا والتعليمات . والسنة النبوية هي منهج في الحركة بين الحدود . والقياس هو قياس الشاهد على الشاهد ضمن الحدود . والإجماع هو إجماع أكثرية الناس على قبول التشريع المقترح بشأنهم . ثم وضع الشروط التي يجب توافرها في التشريع الإسلامي المعاصر من خلال الأسس السابقة نفسها ، مشيراً بعد ذلك إلى نتائج الفقه الإسلامي في يومنا هذا .

ثم تحدث عن فلسفة القضاء الإسلامي والعقوبات في إطار نظريته الحدودية ، لينتقل بعد ذلك إلى موضوع هام طرح فيه أنموذجاً للفقه الجديد في دراسة موضوع المرأة في الإسلام ، فعالج مجموعة من القضايا ، كانت أولاها قضية تعدد الزوجات ، ووضح أن الآية(٣) من سورة النساء الخاصة بهذه المسألة هي آية حدودية ؛ أعطت حدود الكم وحدود الكيف ، ورأى أن التعدد في الزوجات خاص بالأرامل ذوات الأيتام .

أما قضية لباس المرأة فقد أظهر فيها رأياً جديداً ، إذ شرح الآية (٣١) من سورة النور من خلال نظريته الحدودية ، وقسم الزينة إلى ثلاثة أنواع :

(١) زينة الأشياء : وهي إضافة أشياء لشيءٍ أو لمكان لتزيينه كالديكورات والحلي والمكياج .

(٢) زينة المواقع أو الزينة المكانية : كالحدائق التي تبقى على حالها دون أن نضيف إليها شيئاً ، وهذا النوع من الزينة هو المقصود في الآية(٣١)

من سورة النور .
(٣) الزينة الشيئية والمكانية معاً .

ومن الزينة المكانية جَسَدُ المرأة كله ، وينقسم إلى قسمين : قسم ظاهر بالخلق كالظهر والبطن والرأس والرجلين ، وقسم غير ظاهر بالخلق ، أي أخفاه الله في بنية المرأة وتصميمها ، وهو الجيوب ، والجيب من قولنا (جبتُ القميص) أي قوّرت جيبه ، والجيب هو فتحة لها طبقتان لا واحدة ؛ لأن الأساس في (جيب) هو فعل (جوب) ويعني الخرق في الشيء . وعلى هذا الفهم يشرح السيد المؤلف الجيوب في المرأة بأن لها طبقتين مع خرق ، وهي ما بين الثديين وتحتهما ، والإبطين ، والفرج ، والإليتين ، فهذه كلها جيوب يجب على المرأة تغطيتها تبعاً لقوله تعالى: ﴿وليضربن بخمرهن على جيوبهن﴾ ولكنْ يمكن إبداء هذه الجيوب للثمانية المذكورين في الآية المشار إليها ، وإلا أن العيب يفرض سترها . فالحد الأدنى المفروض على المرأة في لباسها ورد في سورة النور وهو تغطية الجيوب المخفية ، وقد جاء اللباس المتمم في سورة الأحزاب (الآية ٥٩) ولكنها آية تعليم وليست آية تشريع .

ثم يحدث المؤلف عن العلاقة بين الرجل والمرأة بنوعيها ، العلاقة العاطفية والعلاقة الاقتصادية الاجتماعية ، موضحاً مفهومَ القوامة في قوله تعالى: ﴿الرجال قوامون على النساء﴾ فبين أن للقوامة علةً محددة مذكورة في تتمة الآية ، وهي التفضيل ، أي القوة الفيزيائية ، والنفقة أي القوة المالية الاقتصادية ، وبذهاب العلة يذهب المعلول ، وعليه يمكن أن تنتقل القوامة إلى المرأة .

ثم عرج على قضية العقد والطلاق ، واعتبر الطلاق الشفهي لغواً ، لأن الطلاق عنده لا يكون إلا عن طريق القضاء حصراً .

الباب الرابع
في القرآن

وهو الباب الأخير في الكتاب وقد خصص فصله الأول لموضوع (الشهوات الإنسانية)، فعرف الغرائز والشهوات على أن الأولى رغبات غير واعية ذات منشأ فيزيولوجي بحت، والثانية رغبات واعية ذات منشأ معرفي اجتماعي. وبما أن الشهوات الإنسانية هي أشياء متمكنة في سلوك الإنسان، فيجب على أي نظام سياسي اقتصادي مبني على أُسس إسلامية أن يأخذ بعين الاعتبار أموراً حددها الكاتب بمجموعة من النقاط أهمها: التجديد، والحوافز المادية، والملكية الشخصية؛ والمواد الخام؛ وعدم الإفراط والتفريط؛ والحنيفية؛ والنظام المصرفي؛ والحفاظ على البيئة والعدالة.

ثم انتقل إلى أسس المفاهيم الجمالية في الشهوات الإنسانية، فتحدث عن نشأة المعايير الجمالية وتطورها وترافقها مع المعرفة الإنسانية؛ مفصلاً في ذلك؛ لينتهي بالحديث عن مفاهيم الجمال في الإسلام موضحاً موقف الكتاب من الفنون، فرأى أن الكتاب لم يمنع فنون الكلمة لكنه انتقد ظاهرة عدم الالتزام في الشعر والأدب، وسمح بالرسم والنحت ولم يمنعهما مطلقاً، وكذلك الغناء بدليل استقبال الأنصار للنبي بالغناء الجماعي.

أما الفصل الثاني والأخير فقد عالج موضوع (القصص في القرآن)، وقد بدأه السيد المؤلف بقصة نوح مبيناً الاستنتاجات المستقاة منها، فنوح ﷺ هو أول بشر يوحى إليه وقد أرسل الله معه رسلاً من الملائكة، وكان مجمل الوحي عنده يتضمن الإنذار والتقوى وهي الرسالة، والرحمة وهي النبوة المشتملة على التوحيد وتعليم ركوب الماء والتبشير بالبنيان والاستقرار.

ثم انتقل إلى هود ﷺ فبين طريقة الوحي إليه المشابهة لطريقة نوح ﷺ ، وهي إرسال رسل من الملائكة المسماة بالنذر ، وقد اشتملت رسالته على التوحيد والاستغفار والتوبة أما نبوته فهي تأكيد نبوة نوح ﷺ .

ثم بحث السيد المؤلف موضوع الأنبياء والرسل عموماً ذاكراً اسماءهم الواردة في القرآن مستنتجاً عددهم ، ثم تحدث عن الزبور نبوة داود ﷺ ، ثم أشار إلى النسب بين الأنبياء وذرياتهم .

الخاتمة :

لخص السيد المؤلف في خاتمته بعض النتائج قراءته للإسلام واقفاً عند بعض المسائل المستخلصة مما تم عرضه كمسألة تعريف الإسلام ، وفصل الدين عن الدولة ؛ وإسلامية الدولة العربية بالمنظور المعاصر ؛ وأزمة العقل عند العرب ؛ والعروبة والإسلام .

آراء الباحثين حول الكتاب :

لقد استعرضنا في الصفحات السابقة كتاب الدكتور محمد شحرور الضخم المسمى (الكتاب والقرآن - قراءة معاصرة) والذي كتبت عنه أقلام عديدة في دمشق وبيروت والقاهرة ، ومن هنا يجدر بنا قبل الولوج في دراستنا النقدية لهذا الكتاب أن نتحدث عن أهم المحاور والنقاط التي أثارها أصحاب هذه المقالات مراعين تسلسلها الزمني قدر الإمكان .

(١) الأستاذ الدكتور نعيم اليافي :

لعل أول من كتب عن هذا الكتاب هو الأستاذ الدكتور نعيم اليافي في (الأسبوع الأدبي) ، إذ تحدث عنه مستعرضاً منهجه وأبوابه وأطروحاته وأفكاره

دون أن يعطي أحكاماً نهائية ، بيد أنه وقف عند نقطتين هامتين اختلف فيهما مع المؤلف ، فوضح أن كل حديث عن النص القرآني بعيداً عن علمي أسباب النزول والناسخ والمنسوخ وعن مبدأ المصالح المرسلة هو حديث قليل القيمة ، ثم أشار الدكتور اليافي إلى أن الكثير من الأحكام والنتائج بحاجة إلى إعادة نظر أو إنعام من قبل المؤلف. . . ثم اعتذر عن العجالة التي حددت عمله ؛ آملاً أن يعود ثانية إلى الكتاب ليمنحه ما يستحق من جهد وعمق ودراسة(٨). ولكن القاريء في الحقيقة لا تخفى عليه نبرة الإعجاب التي أسبغها الدكتور اليافي على الكتاب ، وقد ناقشته ذات مرة بهذا الأمر ، فأجابني بقوله: « إنها صدمة المفاجأة » .

(٢) الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي :

أما مجلة نهج الإسلام فقد نشرت عدة مقالات حول هذا الكتاب ، كانت أولاها للدكتور محمد سعيد رمضان البوطي ، وخلاصتها يدل عليها عنوانها: (الخلفية اليهودية لشعار قراءة معاصرة) ، وفيها يشن هجوماً على الكتاب مُعَمِّماً وموجزاً ، مديناً ومتَّهِماً بالتدخيل والكذب والعبث المخزي والتماشي مع التعليمات الخفية لحكماء صهيون ، رائياً أن البغية الحقيقية لأصحاب القراءات المعاصرة أن ينفصلوا عن الإسلام ويفصلوا المسلمين عنه(٩). . . وقد كنا نرغب من الدكتور البوطي أن يفنِّد أدلة المؤلف وحججه ، ويناقش أطروحاته التي جعلته يفتح أبواب الاتهام والإدانة ؛ لا أن يكتفي بسوق أمثلة مجتزأة مغلقا باب الحوار ، بل مغفلا اسم الكتاب والمؤلف!!

(٣) الدكتور شوقي أبو خليل :

ولم يكن الدكتور شوقي أبو خليل أكثر صراحة ووضوحاً في مقالته : (تقاطعات خطرة في دروب القراءات المعاصرة) التي نشرت كذلك في نهج الإسلام(١٠)، وكان تكراراً للدكتور البوطي ، بل أشد تعميا ؛ تاركاً نهج

المناقشة العلمية ليكتفي باقتطاع أمثلة وأنموذجيات أراد منها إثبات ما سماه بالتطابق التام بين كتب تحمل شعار قراءة معاصرة ، ولم ينس أن يكيل الاتهامات والإدانات التي تجعل من الكتاب تنفيذاً لوصية صهيونية !

(٤) الدكتور نصر حامد أبو زيد :

ثم نشرت مجلة الهلال ثلاث مقالات دار فيها حوار هام بين الأستاذ الدكتور نصر حامد أبو زيد ؛ وبين مؤلف (الكتاب والقرآن) . يري الدكتور أبوزيد في مقالته الأولى المسماة[١١]، (لماذا طغت التلفيقية على كثير من مشروعات تجديد الإسلام) أن قراءة الدكتور محمد شحرور هي قراءة تلوينية مغرضة اتسمت بثلاث خصائص :

- الأولى أنها قراءة تسعى إلى التلفيق بين طرفين أحدهما صلب ثابت وهو العصري من منظور تلك القراءة ، والثاني رخو ومتحرك يمثله التراث الإسلامي القابل للتشكيل وإعادة التأويل ليوافق الأول وينطق بكل ما يريده . وهذه الخصيصة تمثل الغرض المفروض بشكل قبلي على الظاهرة موضوع الدرس ، ولذلك فالقراءة مغرضة أيضاً .
- والخصيصة الثانية هي أن هذه القراءة غير تاريخية ، تغفل متعمدة مسألة اختلاف السياق التاريخي بالمعنى الاجتماعي والثقافي لكل من الطرفين موضوع القراءة .
- أما الخصيصة الثالثة فهي أنها قراءة تلوينية بسبب إهدار التاريخية وتحكّم الغرض المسبق بآليات القراءة ، ومن ثم انحرافه بها عن القراءة التأويلية إلى القراءة التلوينية التي تستنطق النصوص الدينية بكل جديد يكتشفه الآخر الغربي لتخدير النفس وتناسي التخلف .

وفي الإجابة عن السؤال الذي طرحه في العنوان يؤكد الدكتور أبو زيد أن كل مشروعات التلفيق والقراءة العصرية تتزامن بطريقة أو بأخرى مع مرحلة

من مراحل أزماتنا في طريق اللحاق بالتقدم ، والكتاب هو تعبير عن الأزمنة التي عاشها الواقع الإسلامي في السنوات العشر الأخيرة .

ويختم الدكتور أبو زيد مقالته بحكم نهائي يقول فيه[١٠٢]: « إن الكتاب في النهاية يكاد يعلن عن إفلاس كل المشروعات التلفيقية فالإسلام لن يتجدد بالطلاء الزائف من هنا أو هناك بل بالفهم العميق لتاريخيته. . . ولن يتحقق هذا الفهم بأن نكون عالة على عقول الآخرين وموائدهم بل بالمشاركة الحقة في صنع التقدم. . وهذا الأمر. . لا سبيل إليه إلا بتحرير العقل من عبادة النصوص . . وهل يتحقق ذلك إلا بعد أن يتحرر الإنسان العربي من المعوقات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي تحاصره. . . » .

(٥) الدكتور محمد شحرور :

وبعد ذلك نشرت « الهلال » مقالاً بعنوان : (حول القراءة المعاصرة للقرآن) للدكتور محمد شحرور ردًا على التعليق السابق للدكتور نصر حامد أبو زيد[١٣]، ونحن نظن أن هذه المقالة لم يكتبها الدكتور شحرور نفسه ؛ وإن سميت باسمه ، وإنما الكاتب هو الدكتور جعفر دك الباب الذي قدم كتاب الشحرور وشارك في صياغة أحد فصوله[١٤]؛ لما في هذه المقالة من إشارات توحي بذلك[١٥]، المهم أن صاحب المقالة -ولنفرض مؤقتاً أنه الدكتور شحرور- يأخذ على الدكتور نصر أنه اجتزأ من الكتاب نصوصاً مبتورة ، وأنه صنّف الكتاب مع القراءة التلوينية المغرضة دون أن يحدد مواصفات التولينية غير المعرضة ؛ ومواصفات التأويل المنتج ، ثم يتهمه بأنه أخطأ حين اعتبر أن المصحف نص من التراث ، وبأنه ينتمي إلى الرأي القائل بأن هذا المصحف هو من عند الله ، ولكنه مرحلي ذو سياق تاريخي زماني ومكاني . ثم يصحح ما سماه -المغالطات ، فيتحدث عن نظرية الوجود الإنساني التي شرحت في كتابه ، وعن حدودية الشريعية . ويرى من ثَمّ أن الدكتور نصر أخطأ ودمج

النص الإلهي مع التراث والتاريخ وأغفل خاصتي التشابه والحدود . ثم ينهي الدكتور شحرور مقالته بفقرة سماها (تحرير العقل العربي) يقول فيها: « دعا الناقد إلى تحرير الإنسان من المعوقات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي تحاصره ودعا إلى ثورة شاملة. . . هذه التعابير والمصطلحات المكررة في كل مهرجان خطابي وفي كل مناسبة سياسية واجتماعية ، سمعناها من أناس مارسوا الوصاية الفكرية والسياسية والدكتاتورية تحت هذا الشعار[١٦].

(٦) الدكتور نصر حامد أبو زيد :

بعد أن اطلع الدكتور نصر حامد أبو زيد على الرد السابق كتب مقالته الثانية[١٧]: (المنهج النفعي في فهم النصوص الدينية) ، واستحسن في البدء استجابة السيد المؤلف ، وتجاوز بعض العبارات ذات الهجوم الشخصي ، ليركّز على الخلاف المنهجي والفكري الجوهري بينه وبين الدكتور شحرور ، وهو مسألة «التاريخية» ، فوضّح مفهوم التاريخية في أن الإنسان كائن تاريخي يقع فعله في التاريخ ، ويتشكّل بالتاريخ ، ويتمثل الفعل الإلهي في التاريخ في إرسال الرسل ، وتنزيل النصوص الدينية ، دون أن يكون هذا الفعل الإلهي تجاوزا لقوانين التاريخ ، أو إلغاء لها ، وذلك لأن الإنسان طرف في هذا الفعل ، والنصوص الإلهية رسائل من الله للإنسان ، مهمتها تعديل مساره ، لذلك يختار الله لغة الإنسان ، وهي ظاهرة اجتماعية تاريخية ثقافية ، فشروط المخاطب وهو الكائن الاجتماعي التاريخي -هي المحددة أساساً لشيفرة الرسالة وآليتها ، ومن هنا يمكن القول بأن النصوص الدينية هي نصوص تاريخية الدلالة ، لا يمكن استنباط دلالتها إلا بالعودة إلى السياق المنتج لهذه الدلالة ، المرهون بالسياق الثقافي الاجتماعي .

ثم وضح الدكتور أبو زيد معنى القراءة التلوينية المغرضة بأنها القراءة التي تتجاهل السياق المنتج للدلالة ، وتقفز إلى إضفاء إيديولوجيتها الخاصة زاعمة

أنها الـدلالـة التي تنـطق بها النصوص ، وإخضاع التأويل لأغراض نفعية مباشرة خاصة . أما القراءة التأويلية المنتجة فهي القراءة التي تستنبط الدلالة من خلال العودة إلى السياق ، وتنتقل انتقالاً هادئاً من الدلالة إلى المغزى . وينُهي الدكتور أبوزيد حديثه بالتركيز على محور الاعتراض ذاكراً أن « العودة إلى الـتراث والنصوص لاكتشاف ما سبق اكتشافه تعبير عن العجز العقلي والكسـل الـذهني ، وتلك حالـة تساهم في تثبيت حالة الركود العامة التي نعيشها ، ولذلك دعونا إلى التحرر من سلطة النصوص ، وتحرير الإنسان من كل ما يكبّل حركته وما يعوق نشاطه الإبداعي وهي الدعوة التي شاء شحرورُ أن يسخر منها رابطاً بينها وبين الأنظمة الشمولية. . .[١٨] » .

(٧) الأسـتاذ سـليم الجـابي :

ثم صدر في دمشق كتاب أراد صاحبه أن يرد على كتاب الشحرور ، وهو الأستاذ سليم الجابي الذي وضع لكتابهُ عنواناً ظريفاً هو :

« القراءة المعاصرة للدكتوز محمد شحرور مجرد تنجيم - كذب المنجمون ولـو صدقوا » وفي هذا الكتاب اتهم الأستاذُ الجابي المؤلفَ بأنه تهجّم على السلف وسفّه آراءهـم ، ثم أشار إلى أنه نقض كل ما قدّمه المؤلف من أدلة قائـلاً : « وسـلاحي في هذا كله مقارعة الحجة بالحجة والدليل بالدليل ، وتغاضيت عن سطحية الدكتور شحرور وضعفه اللغوي والتواء أساليبه »[١٩] كما ردّد كثيراً أن أقوال المؤلف هي أقرب إلى الظن والتنجيم ، وأكد أن الله قد أحبط عمـل الـدكتـور شحرور ، ثم ختم مقدمته بعبارات أظرف من العنوان قائلاً: « والأيام بيننا ولكل حادث حديث »[٢٠] .

والحقيقة أن ما أشار إليه الأستاذَ الجابي من تسفيه المؤلف لآراء السلف وسطحيته وتنجيمه وضعفه اللغوي. . . ينطبق على ردّه هو تماماً ، فلقد اتهم (الجـابي) بعض المفسرين بالغفلة وعـدم الفطنة في الصفحة ٣٣ ، وبدَتْ

مظاهر التسطح في رده في أنه استطاع أن ينقض النظرية المعرفية الإنسانية التي قُدِّمتْ في القراءة المعاصرة بدليل ساطع قاطع هو أن الدكتور شحرور مُدْمِن على التدخين ! أما لغته المستخدمة في الرد وفي تفسير نصوص القرآن ففيها من السقم والفحش في الخطأ ما لا يجدر أن يتسرب إلى لغة رجل يحاول أن يفسر نصوص القرآن اللغوية ، إلا إذا فُهِمَ على نحو آخر سِرّ ، تغاضيه عن سطحية الدكتور شحرور وضعفه اللغوي . فمن مقومات لغة السيد الجابي قوله(٢١) .

« وأنكم مأمـورين بذلـك(٢٢) . -كـان بينها وبين مقدمة السورة ارتباطاً عضوياً معنوياً(٢٣) . والنبأ يعني الخبرَ الصادقَ ذو الشأن العظيم(٢٤)- لكونهما اسمان لشخصية واحدة(٢٥) . - فلو كان الفرقان شيء والقرآن شيء آخر(٢٦) - البشارة التي وعد اللّهُ بها بنو إسرائيل(٢٧) - إنّ المراد من (المغضوب عليهم) بني إسرائيل(٢٨) » ١٠هـ وظهر الظن والتنجيم عند الأستاذ الجابي في تفسيره (حم) على أنها اختزال لاسمين من أسماء الله الحسنى ، هما (حميد مجيد)(٢٩) - فهل يختلف هذا عن الظن والتنجيم في شيء؟! وإلا فلماذا تدل الحاء على الحميد ولا تدل على الحكيم أو الحليم؟! ولماذا تدل الميم على المجيد ولا تدل على المتين أو المعين ؟ ولذلك لا نستغرب عندما عدّ الدكتور صبحي الصالح -رحمه الله- مثل هذه الأقوال من التخرصات والظنون وتأويلاتٍ شخصيةً مردُّها هوى كل مفسر وميله(٣٠) وأخيراً جدير بنا أن نشير إلى ما هو أشد ظرفاً وطرافة في كتاب الأستاذ الجابي ، وهو رأيه القاضي بأن علم القرآن فوق علم البشر جميعهم وحتى يوم الدين . . وأن بيان القرآن على الوجه الصحيح بيده مقاليده سبحانه وتعالى ، وأنه سيكشف على ما فيه أول بأول . . . »(٣١) .

فما دام الأمر كذلك كيف استطاع الأستاذ الجابي أن يفسرّ عدداً كبيراً من الآيات جاعلاً من تفسيره حجة دامغة على كثير من القضايا ؟ وكيف بنى

نقاشه وبراهينه وتوصّل إلى هذا الرد ؟ أتراه التأييد والإلهام من الرب ؟ أفيكون الإله قد اختصه دون سواه بهذا الفضل وذاك الكشف؟!!

أجل .. فلقد أشار في المقدمة إلى أنّ الله أيّده « في هذا الرد تأييداً عجيباً » وكذا قال أيضاً : « هذه الأمور والملاحظات وجّهني إليها ربي بفضل خاص منه .. ويختص بفضله من يشاء من عباده ، وقد كشف عليّ أسساً ستة تضمن قوله .. »[٣٢]!!

(٨) الأستاذ محمد شفيق ياسين :

ثم عادت مجلة (نهج الإسلام) ونشرت ثلاث مقالات متتالية هي قراءة نقدية في مؤلَّف (الكتاب والقرآن) للأستاذ محمد شفيق ياسين .

وقد وقف في مقالته الأولى[٣٣] على أمور محددة ليست عظيمة الأهمية إذا ما قورنت بكثير من القضايا الحساسة جداً التي طرحها مؤلف (الكتاب والقرآن). فكان مما اعترض عليه الأستاذ ياسين تقسيمُ الآيات المتشابهة والمحكمة ، وتفسير السبع المثاني ، وبعض المفردات والمصطلحات .

أما مقالته الثانية[٣٤] : (الحدود في الإسلام) فقد حاول فيها أن يعالج قضية من أهم قضايا الكتاب وهي مفهوم الاستقامة والحنيفية التي أدت إلى مسألة الحدود بالتذرع بعلم الرياضيات ، وهذه القضية أعدّها أجرأ ما طُرح منذ بداية عصر النهضة حتى الآن ، لِمَا يترتّب عليها من نتائج ، كمسألة لباس المرأة ، وإن لم يُشِرْ الأستاذ ياسين إلى ذلك .

وفي مقالته الثالثة[٣٥] عالج موضوع السنة ، ووضح فَهْمَ المؤلِّفِ لها ، ثم أراد أن ينقض فيها كل ما طرحه المؤلف ، وخاصة تفريقَه بين النبوة والرسالة ، وفهمه لهما ، وفي فرضية الطاعة المتصلة والطاعة المنفصلة وحاول في ذلك كله أن يقدم التصويب فيما اعتقده خاطئاً ، شارحاً مفهوم السنة وما

يتعلق بها بالاستناد إلى التراث السلفي مما ورد في الفقه والتاريخ الإسلاميين ، وإلى شرح بعض المفردات لغوياً .

(٩) الأستاذ طارق زيادة :

أما مجلة (الناقد) فقد نشرت مقالا للأستاذ (طارق زيادة) حول (الكتاب والقرآن) بعنوان (طرافة في التقسيم وغرابة في التأويل)[٣٦] . وقد وافق الأستاذ زيادة على صحة النظرية البيانية التي يستند إليها المؤلف القائلة بعدم وجود مترادفات بين الألفاظ بل متباينات ، ولكنه وجدها غير كافية وحدها لقراءة معاصرة للقرآن الكريم محدِّدا لذلك أسباباً خمسة :

الأول : أن هذه النظرية ليست جديدة ولا تجعل من القراءة قراءة معاصرة ، والمؤلف عندما يفتش بين مقاصد اللغة عن المتباينات ضمن المترادفات من الألفاظ فهو يتابع المنهجية الفكرية السلفية نفسها تحت غطاء رقيق من الحديث عن العلم المادي والجدل والانفجار الأول .

الثاني : أن المؤلف يبني تفسيره لله والوجود والإنسان على مذهب أحادي هو الألسنية ، قائلاً إنه اطلعَ على آخر ما توصلت إليه ، دون أن يشرح لنا ما توصلت إليه ، ومن ثَمّ فهذا النهج ليس كافياً لتفسير حقائق الوجود الكبرى .

الثالث : هو غياب الخلفية الفلسفية عن الكتاب مع تأكيد المؤلف لأهمية الفلسفة ، وذلك بسبب عدم تعمق الكاتب في المفاهيم الفلسفية .

الرابع : أن المؤلف لم يستند -إلا نادراً- إلى مراجع تسوّغ ما ذهب إليه ، وكان في معظم مواقفه الفكرية تقريرياً دون أي تعليل .

الخامس : أن المؤلف أعطى لبعض الألفاظ والكلمات والتعابير تفسيراً قسرياً غرائبياً ليتلاءم مع وجهة نظره العلمية .

ثم ختم الأستاذ زيادة مقالته قائلاً[٣٧] : « واعتقد أن مثل هذا الخطاب . . لا يدفع العرب والمسلمين إلى خلق تيار فكري نقدي عصري جديد يكون أساساً لخروجهم من مستنقع التخلف إلى آفاق القرن الحادي والعشرين » .

المنهج والأسس المعتمدة في القراءة المعاصرة

ما دُمْنا قد أشرنا بداية إلى أننا سندرس هذا الكتاب مركّزين على منهجه ، فلابد إذن من إيجاز بنود هذا المنهج رغم طولها كما عُرِضَتْ من قِبَل المقدِّم الدكتور جعفر دق الباب ، ومن قِبَل المؤلف نفسه :

قال الدكتور جعفر تحت عنوان « المنهج الذي تبناه المؤلف » : إنه تبنى المنهج التاريخي العلمي المستنبط من اتجاه مدرسة أبي علي الفارسي التي بلورها ابن جِنّي في الخصائص ، والجرجاني في الدلائل ومن جوانب نظرية ابن جني كما رآها :

- انطلاقه من منطلق وصف البنية اللغوية وصفاً تطورياً ودراسة الأصوات وأنواع الاشتقاق .
- اهتمامه باكتشاف القوانين العامة للنظام اللغوي مؤكّداً نشأة اللغة في أوقات متلاحقة ومحافظتها باستمرار على اتساق نظامها .
- بحثه في القوانين الصوتية العامة المنبثقة عن الخصائص الفيزيولوجية للإنسان .

أما بعض جوانب نظرية الجرجاني كما رآها الدكتور جعفر فهي :

- انطلاقه من منطلق وصف البنية اللغوية وصفاً تزامنياً وربطها بالوظيفة الإبلاغية .
- اهتمامه باكتشاف القوانين العامة للنظام اللغوي وتأكيده لارتباط اللغة بالتفكير .

ثم عرض بعد ذلك المبادىء التي يقوم عليها المنهج العلمي التاريخي فكان منها :

(١) التلازم بين النطق والتفكير ووظيفة الإبلاغ منذ بداية نشأة الكلام الإنساني .
(٢) تدرّج التفكير الإنساني في اكتماله وتطوره من المشخص إلى المجرد ، وكذلك النظام اللغوي الموازي له .
(٣) إنكار الترادف .
(٤) النظام اللغوي يؤلف كلًّا واحداً ، وتشكل مستويات البنية اللغوية فيه علاقة تأثير متبادل فيما بينها .
(٥) الاهتمام بالعام المطرد دون إهمال الاستثناءات .

ثم راح الدكتور جعفر يتحدث عن نشأة اللغة الإنسانية واستخداماتها وصفاتها العامة ، كوحدة البنية التشريحية لجهاز النطق ، ووحدة طرائق التفكير ، والنزوع الاجتماعي ، ثم أخذ يتحدث عن علم اللسانيات ومجال دراساته . . .(٣٨)

لقد آثرنا تلخيص استعراضات المقدّم على طولها لنطرح بعد ذلك بعض الأسئلة التي لا شكّ جالت في ذهن القاريء :

(١) ما علاقة الكلام السابق بتقديم منهج كتاب يدرس نصوص القرآن ؟ وهل يشكّل ذلك منهجاً لغوياً ؟ ثم كيف يضع عنواناً عن المنهج اللغوي المتبنّى ثم يدور بالقاريء في حديث عن نشأة اللغة وعن أصواتها وعلاقتها بالوعي الإنساني والصفات العامة للغات الإنسانية والبنية التشريحية لجهاز النطق ؟

بل السؤال الأهم : لِمَ يُحْشَد هذا الشتات الذي يرهب القاريء في مقدمة الكتاب دون أن يكون له صلة مباشرة بالكتاب أو منهجه المتبع ؟

(٢) وأمر آخر يجب أن يُذكر ههنا وهو أن محور نظرية عبدالقاهر الجرجاني -أصلا- لا يتجلّىٰ فيما ذكره المقدِّم ؛ بل يتجلى في نظرية النَّظْم التي يدرس من خلالها الدلالة الناتجة عن التركيب النحوي وعلاقات التأثير بين روابطه وأبنيته الداخلية ، فعنده أن المفردة لا تأخذ دلالتها الحقيقية وامتيازها إلا في سياقها ؛ الذي تتفاعل فيه مع بني التركيب ، ولا قيمة لها خارج هذا السياق . . فهل يا تُرى طُبِّقت هذه النظرية في الكتاب ؟

(٣) أما ابن جني فقد كان اهتمامه منصباً على علم التصريف ؛ فحاول أن يضع الأصول الكلية لهذا العلم ، وكان يُعْنَىٰ بالقياس عناية فائقة . . فهل يا ترى استفيد من علم الصرف في فهم مفردات الآيات وبنائها الصرفي والمعنى الذي يضفيه عليها ؟

لا يحق لنا أن نجيب الآن على هذه الأسئلة وتلك ، فلابد من دراسة الظواهر أولاً وتحليلها ، فهي التي ستعطينا النتائج التي تستطيع أن تفسر لنا كثيراً من هذه التساؤلات .

- ولم يكن المؤلف مختلفاً كثيراً عن المقِّدم في توضيح منهج الكتاب ، وقد تجشّمنا عناء الصبر والجَلَد ونحن نقرأ تحت عبارة « إن المنهج المتبع هو ما يلي » كلاماً مبعثراً عن العلاقة بين الوعي والوجود المادي ، ودعوة إلى فلسفة إسلامية معاصرة ، وأنّ الكون مادي والعقل قادر على إدراكه ، وتدرج المعرفة الإنسانية من التفكير المشخص إلى المجرد ، والنظرية العلمية القائلة أن الكون نتيجة انفجار هائل ، وأنه لم ينشأ من عدم بل من مادة أخرى . . . إلى آخر هذا الكلام الذي يبهر العيون والأبصار . . . حتى وصل إلى حديثه عن الأسس التي اعتمدها في قراءته الجديدة للقرآن . . ونوجزها على النحو التالي :

(١) مسح عام لخصائص اللسان العربي .

(٢) الاعتماد على المنهج اللغوي للفارسي المتمثل بابن جني والجرجاني .

(٣) الاستناد إلى الشعر الجاهلي .

(٤) الاطلاع على آخر نتائج علوم اللسانيات وإنكار الترادف .

(٥) الاعتماد على معجم مقاييس اللغة لابن فارس بشكل أساسي دون إغفال بقية المعاجم .

(٦) صلاحية الإسلام لكل زمان ومكان .

(٧) قابلية كل ما جاء في القرآن للفهم .

(٨) احترام المؤلف عَقْلَ القاريء أكثر من احترامه لعواطفه .

ولابد أن نضيف على هذه البنود تأكيدات المؤلف الصارحة لاتباعه النهج العلمي الموضوعي ؛ واعتماده الدقة المتناهية والإكبار العظيم لعقل القارىء ، ويمكننا أن نستعير بعض عباراته المتناثرة في أنحاء الكتاب مثل :

- « سيجد (القاريء) فيه احتراماً شديداً وإكباراً عظيماً لفكره وعقله . . .[٤٠] » .
- « كان رائدنا هو البحث عن الحقيقة بشكل موضوعي . .[٤١] » .
- « إن الأخلاق الإسلامية تلزم الإنسان أن يتحلّى بالأمانة العلمية . .[٤١] » .
- « المنهج المقترح في معالجة الكتاب والقرآن معالجة علمية »[٤٢] .
- « وضعتُ منهجاً علمياً في فهم الكتاب[٤٣] . . » .
- « دقة المصطلح في الكتاب والمصطلحات الواردة في الكتاب ترقى إلى أدق المستويات العلمية سابقاً وحالياً واعتقد في المستقبل أيضاً .[٤٤] » .
- « إننا مقيدون فقط بقواعد البحث العلمي والتفكير الموضوعي وبالأرضية العلمية في عصرنا . .[٤٥] » .

إن هذه الأسس المعتمدة في الكتاب ستكون نصب أعيننا ونحن ندرس هذا الكتاب ، وسنجعلها المنار الذي يهدينا في مناقشة أطروحات الكتاب ومعالجة قضاياه .

خصائص اللغة العربية

سنعالج في هذه المسألة مجموعة من القضايا الجزئية ؛ نستقري بها دعامةً رئيسية من دعائم منهج الكتاب ، وهي خصائص اللغة العربية التي اعتمدها ، ونرصدها من خلال ثلاثة جوانب ، جانب نحوي وآخر معجمي وثالث صرفي ، باعتبار أن خصائص اللغة العربية تتمثل في علومها وأنظمتها .

(١) يرى الباحث الكريم أن الفرقان هو غير القرآن ويأتي بآية يجعلها دليلاً على ذلك تقول : ﴿ شَهۡرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِيٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلۡقُرۡءَانُ هُدٗى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَٰتٖ مِّنَ ٱلۡهُدَىٰ وَٱلۡفُرۡقَانِۚ ﴾[٤٦] .

ويعلّق قائلاً : « وبما أن الفرقان جاء معطوفاً على القرآن يُستنتج أن الفرقان غير القرآن »[٤٧] .

وهنا لا يسعنا إلا أن نعود إلى منهجه القاضي بمسح عام لخصائص اللغة العربية ، لعلنا نفهم معنى كلمة المسح ، فكلمة الفرقان ليست معطوفة على القرآن أصلاً ؛ لأنها مجرورة بالكسرة لعطفها على الهدى ، أما كلمة (القرآن) فهي مرفوعة بالضمة لنيابتها عن الفاعل . وتابعية المعطوف للمعطوف عليه في الحكم الإعرابي يعرفه تلاميذ المرحلة الإبتدائية! . .

ثم إنّ واو العطف أصلاً لا تختص بعطف المتغايرات والمتباينات ، وليس وجوباً أن يكون المعطوف شيئاً غير المعطوف عليه أو مخالفاً له ؛ كما فهم المؤلف وبنىٰ على هذا الفهم المغلوط أموراً كثيرة ونتائج خطيرة ، فالأصل أن واو العطف تفيد مطلق الجمع ، ولها خمسة عشر حكماً أحدها أنها تعطف الشيء على شبيه في المعنى ، كقول الشاعر عدي بن زيد العبادي :

فقدّمت الأديمَ لراهشيه ... وألفىٰ قولها كذباً ومَيْنا

فالمَيْن هو الكذب نفسه والعطف للتوكيد .

(٢) ويقرّر السيد المؤلف ، حين أراد شرح تسمية القرآن ، أنها من فعل (قرن) ويقول : « والأساس في اللسان العربي هو فعل قرن ، فعند ابن فارس نرى أن فعل (قرأ) اشتق من فعل (قرن) ، ومن هنا جاء معنى القراءة عند العرب. . . »(٤٨).

ولا شك أن القاريء العادي سيقتنع تماماً ، ولن يجرؤ على خلاف ذلك بعد أن أرهبَتْه عباراتُ مثل (والأساس في اللسان العربي. . - فعند ابن فارس. . .) والحقيقة أن الأستاذ الدكتور شحرور ينسب إلى ابن فارس ما لا عِلْمَ له به ، وما لَمْ يقله في يوم من الأيام ، والغريب حقاً أن يتجرأ على تزييف أمر لا يحتاج التوثّق من صحته إلى أدنى جهد ، فهذه معاجم اللغة بين أيدينا وهذا معجم المقاييس لا نجده يقول إن (قرأ) اشتق من (قرن)!!

(٣) أما القضية الثالثة التي نقف عليها ههنا فتتجلىٰ في أن السيد المؤلف يقرر أن « البركة في اللسان العربي تعني التكاثر والتوالد وتعني الثبات . . . ووصف الكتاب بأنه مبارك يعني ثبات النص وبمعنى الثبات جاء قوله (تبارك الله) أي ثبت ولم يتغير. . »(٤٩). هذا الكلام من الناحية اللغوية فاسد تماماً ، ويدل على عدم المقدرة على قراءة المعجم والجهل بعلم الصرف ، إذا اخترنا احتمال عدم التعمد ، فالبركة في اللغة العربية لا تعني الثبات أبداً ولم تعنها قط ، إنما الثبات للبروك لا البركة ، ولا أدري كيف ينسب الباحث الكريم كل شيء إلى اللسان العربي ؟ فالبركة في المعجمات اللغوية جميعاً تعني النماء والزيادة والكثرة في الخير(٥٠)، بما فيها معجم مقاييس اللغة لابن فارس -الذي ادعى السيد المؤلف أنه اعتمده على نحو أساسي- يعطي معنى النماء والزيادة ، وأما معنى الثبات فهو من الفعل برك يبرك بروكا ، وهو -والعفو منكم- يُقال للبعير ، ومعناه

استناخ ، كما تذكر كل المعجمات بما فيها المقاييس .

وفي الشعر :

وإنْ بركتْ منها عجاساءُ جِلَّةٌ   بمحْنية أجلى العفاس وبرْوعا

و (تبارك الله) معناها في اللغة : نقدّس وتنزَّه وتطهّر ، وتنصّ المعجمات كلها على ذلك حرفياً ، أما القول بأن (تبارك الله) معناها: ثبت ولم يتغير، فهذا معنى غير موجود في اللغة العربية إطلاقاً ، وهو معنى لم يأت به إلاّ السيد المؤلف ، فلماذا ينسبه إلى اللسان العربي ولا ينسبه إلى نفسه ؟

أما كلمة (مبارك) فلا تعني ثبات النص كما زعم ، فهي اسم مفعول من الفعل (بارك) ، وبارك الله الشيءَ : أي وضع فيه البركة ، وهي عبارة المعجم ، وفي الشعر يقول الراجز :

بارك فيك الله من ذي ألِّ

فالمعنى الذي يحمله (بارك) مستقل تماماً عن معنى (برك) ، لأن الألف المزيدة في الأول أفادت الإغناء عن المجرد ، أي أكسبت الفعل معنى جديداً لا علاقة له بالفعل المجرد الأصلي .

فأين اختفى علم الفارسي وابن جني وما أرهَبَنا به المؤلف في مقدمته ؟ وأين ما زعمه من اعتماد على خصائص اللغة العربية وعلى معجم المقاييس واستناداً إلى الشعر الجاهلي ؟

المنهج العلمي واحترام عقل القاريء :

- ثمة أفكار يطرحها المؤلف تتناول مسائل هامة وكبيرة جداً تختص بعدم الاثربولوجيا ، سنعالج أنموذجاً منها ، لنرى كيف يحاكمها ويبرهن على صحتها ، ولنبين مدى تطبيقه لمنهجه العلمي والموضوعي المحترم لعقل القاريء .

يرى الباحث الكريم أن هناك جنساً بشرياً وجنساً إنسانياً ، وأدم هو أبو الجنس الإنساني لا البشري ، والروح هي التي حوّلت البشر إلى إنسان ، أي نقلته من المملكة الحيوانية إلى كائن عاقل واع ، فقبل آدم « كان ثمةِ صنف من المملكة الحيوانية يدعى البشر ، ثم اصطفى الله آدم وزوجته من ذلك الصنف (إنّ الله اصطفى آدم. . .) لقد نفخ الله الروح في البشر فتحول إلى إنسان وتطور وتقدم ، ولم ينفخ الروح في القرود فبقيتْ كما هي. . .)[٥١].

وهنا لابد أن يتساءل القاريء عن الكيفية التي توصل بها السيد المؤلف إلى هذه الأفكار المهمة ، وعن الأدلة والبراهين التي اعتمدها ، دون أن نشير إلى فرضية داروين ومن بعده في أصل الأنواع ، مادام السيد الكاتب يقرأ ذلك من خلال نصوص القرآن .

لقد استند المؤلف في رأيه حول « الفصل بين الجنس البشري والجنس الإنساني إلى دليل ما بعده دليل ، وهو أن كلية الطب تسمى كلية الطب البشري لا الإنساني ، لأنها تدرس الإنسان بصفته كائناً حياً مشابهاً لبقية المخلوقات ، وبالمقابل هناك علوم تسمى العلوم الإنسانية لا البشرية لأن الإنسان هو الذي أوجدها ، كالقانون والسياسة والآداب والفلسفة. . .»[٥٢]!

لا شك في أن هذا الكلام لا يمثل براهين علمية ، ولا أدلة عقلية ، ولا علاقة له أصلاً بأي منهج علمي ، وهو من ثم لا يحمل أي احترام لعقل القارىء وفكره ، إلا إذا اعتبرنا أن التصورات والافتراضات المتخيلة هي من الحقائق العلمية ، أما الآية التي أوردها السيد المؤلف وكأنها شاهد على أن الله اصطفى آدم من المملكة الحيوانية وهي قوله عز وجل: (إن الله اصطفى آدم) فقد بترها ولم يكملها وهي كاملةً :

(إِنَّ ٱللَّهَ ٱصۡطَفَىٰٓ ءَادَمَ وَنُوحٗا وَءَالَ إِبۡرَٰهِيمَ وَءَالَ عِمۡرَٰنَ عَلَى ٱلۡعَٰلَمِينَ)[٥٣]
وهي واضحة الدلالة فهل كان نوح أيضاً وآل إبراهيم وآل عمران في المملكة

الحيوانية المسماة بالبشر ، ثم اصطفاهم الله من ذلك الصنف ؟!

إن إيراد الآية كاملة يكشف عن فكرتها ومعناها الحقيقين ، ومن ثم لا تصلح للاستشهاد على فكرة السيد المؤلف التي افترضها من خارج السياق القرآني .

ونضيف إلى ذلك أن هناك آياتٍ صريحةً توضح نشأة الإنسان بجلاء ينتهي معه أي شك ، فهو إذا ادعى أن الإنسان نشأ من البشر الحيواني فماذا سيفعل بالآيات الأخرى التي تصرّح بنشأة الإنسان مثل : (وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ مِن صَلْصَـٰلٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ)[٥٤] .

(وَبَدَأَ خَلْقَ ٱلْإِنسَـٰنِ مِن طِينٍ)[٥٥] .

فدلالتهما واضحة ، والحديث فيهما عن الإنسان لا البشر ، فما الأمر إذن ؟ أفلا يحق لنا بعدْ . . . أن نعرف طريقته في استقراء القرآن ؟ بل إن الطرفة الأكبر نجدها في مقدمة الكتاب الأولى ، وهي الادعاء بأن الكاتب انطلق من فهم جديد لمعنى ترتيل القرآن ، والذي يعني الترتيب والنظم للموضوعات الواحدة الواردة في آيات مختلفة من القرآن في نسق واحد كي يسهل فهمها ، بل إن السيد المؤلف جعل (الترتيل) قاعدة أساسية من قواعد التأويل التي وضعها ، ونحن لا نريد أكثر من هذا ، فلماذا تجاهل الآيات السابقة ولم يطبق فهمه للترتيل كما أوهمنا ؟!

ثم إن هناك آية ثالثة تقول : (قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَيَّ أَنَّمَآ إِلَـٰهُكُمْ إِلَـٰهٌ وَٰحِدٌ)[٥٧] فهل يعقل أن يوحى . إلى كائن بشري هو صنف من المملكة المذكورة لمّا يصبحْ إنساناً بعد ؟

ولماذا لم يذكر المؤلف هذه الآية على الرغم من فهمه لمعنى الترتيل ؟ ولا نظن أنها جاءت من خارج القرآن!!

إن الفصل بين البشر والإنسان ، والحديث عن العلاقة بينهما ، ليست الفكرة الوحيدة التي يقررها السيد الباحث على هذا النحو ، وبهذا الأسلوب ، وينسبها إلى القرآن ، بل إنه يتحدث في قسم آخر عن مراحل نشأة الفكرة والكلام الإنساني وكأنه يتحدث عن حقائق مثبتة ، يقررها بكل بساطة دون أن ينسى أن ينسب ذلك إلى القرآن الكريم ، فيرى أن هناك آدم الأول وآدم الثاني وآدم الثالث. . .[٥٨].

- فأما مرحلة آدم الأول فهي مرحلة تقليد أصوات الحيوانات والطبيعة ، وقد عبر عنها القرآن حسب رأي المؤلف بقوله: ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ . . . صَٰدِقِينَ ﴾[٥٩].

ويفسر التعليم هنا أنه يعني أن آدم أصبح يميِّز بواسطة الحواس ، ويقلّد بواسطة الصوت ، كما يفسر كلمة آدم بأنها جنس البشر وقد انتصب على قدميه ، وأصبح جاهزاً لعملية الأنسنة .

- وأما مرحلة آدم الثاني فهي مرحلة ظهور التقطيع الصوتي بواسطة فعل الأمر ، فمثلا :

تكرار : خَرْخَرْ فعل الأمر : خَرْخِرْ . وقد جاءت هذه المرحلة في قوله تعالى ﴿ قَالَ يَٰٓـَٔادَمُ أَنۢبِئْهُم بِأَسْمَآئِهِمْ . . . . تَكْتُمُونَ ﴾[٦٠].

ويفسر الآية بما يتناسب مع المرحلة المذكورة ، ويرى أنه في هذه المرحلة بدأ البشر يصبح إنساناً ، ثم يشرح جنة آدم ويحدد مكانها ، فهي في المنطقة الاستوائية من الأرض قال :

(وهي عبارة عن غابات استوائية فيها أشجار مثمرة متوفر فيها الطعام والماء والظل. . .)[٦١].

- وأما مرحلة آدم الثالث فهي القفزة الهائلة في نفخة الروح ، وهي قفزة

التجريد ، ويمثل هذه المرحلة قوله تعالى : ﴿ فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَٰتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ ﴾[٦٢] .

وقد جاءت قفزة التجريد من الله مباشرة ، أي سمع فعل أمر من صوتين أو ثلاثة مقطعة كقوله: تُبْ فتاب عليه . . . إلى آخر هذا الكلام الطويل الذي لخصناه مما يقارب عشر الصفحات .

وبعد . . فنحن نحترم وجهة نظر السيد المؤلف على أنها تصورات وافتراضات خاصة به ، ولكن لا يجوز أن يفرض علينا هذه التصورات على أنها حقائق علمية ثابتة ، فيصادر بذلك المتلقّي ، كما لا يجوز له أن يدعي أنه إنما ينطلق من القرآن ، ثم لماذا يجبر آياته على التعبير عن هذه الافتراضات التي لا تستند إلى دليل علمي أو برهان عقلي ؟ فهو يفترض أموراً من وحي خياله الفذ ، ثم يجعلها حقائق مسلمة يفسر القرآن في ضوئها ، ومن خلال تجاوز حدود اللغة وأنظمتها التعبيرية ودلالاتها التركيبية!

إن نصوص القرآن هي قبل كل شيء تشكيل لغوي له ضوابط منطقية وأنظمة دقيقة ، وأيّ معنى يوضع لآية يجب أن يستوعبه تشكيلها اللغوي بقوانينه المعجمية والصرفية والنحوية والبلاغية .

بيد أن السيد المؤلف يفترض المعاني والأفكار من خارج النص ويلقيها بصيغة يقينية ، ثم يسوق آيات القرآن زاعماً أنها تعبرّ عن أطروحاته ، وبالأحرى زاعماً أن أطروحاته يستنبطها من القرآن. . . ومن هنا ينشأ انفصام حادّ بين التشكيل اللغوي لهذه الآيات وبين المعاني المتوهمة التي يفترضها ، فلا ندري بعد ذلك العلاقة بين التشكيل والمعنى ، لأنها تنهار انهياراً فظيعاً . ثم إنّ مثل هذه الافتراضات التي تبتعد عن المنهج العلمي ، حين لا تستند على أي دليل علمي أو برهان عقلي أو قرائن لفظية ، تقرّبنا من التفكير الخرافي . .

القرآن والكتب السماوية

يرى السيد المؤلف أن القرآن لم يأت مصدّقاً للكتب السماوية قبله ، بل أتى ناسخاً لها ، ثم يشن حملة شعواء على الفقهاء والمفسرين ، رائياً أنهم أخطؤوا خطأ فادحاً عندما ظنوا أن القرآن أتى مصدقاً للكتب السماوية قبله ، وكان فهمهم خاطئاً لعبارة (مصدقاً لما بين يديه) ويصحّح قائلاً : « إن مصطلح (الذي بين يديه) في اللسان العربي تعني دائماً الحاضر ولا تعني الماضي . .)[٦٣]

أقول : إن القرآن كونه مصدقاً للكتب السماوية السابقة الإنجيل والتوراة ، وشاهدا لها بالصحة والثبات ، هو أمر مبرهن عليه ومثبت بآيات أخرى واضحة الدلالة ، وكذلك عبارة (ما بين يديه) في دلالتها على ما مضى وسلف وتقدم كما ينص المعجم . . . فنحن أمام فكرة مثبتة بأدلة منطقية ، ومعروف في المنهج العلمي لكل العلوم النظرية والتطبيقية أنَّ رفض أي فكرة أو واقعة مبرهن عليها لا يتم إلا بنقض أدلتها وإثبات ضعفها ، أو بالإتيان بأدلة أخرى أقوى من الأولى ومخالفة لها ، وعند ذلك يكون رفض الواقعة أو الفكرة منطقياً يؤخذ به ، وإلا كان هراء وسخفاً وتضليلاً للمتلقي .

والباحث الكريم أراد أن يثبت رأيه السابق بكلام كثير ، لا قيمة له علمياً ولا يسير على أي منهج علمي ، فلا هو نقض أدلة الفكرة ، ولا هو أتي بحجج أقوى مخالفة ، لقد زعم أن مصطلح (الذي بين يديه) في اللسان العربي تعني دائماً الحاضر ولا تعني الماضي ، وهذا تزييف لحقائق اللغة لأن اللسان العربي لا يعني هذا المعنى ، والعبارة أصلاً لا تحمل معنى الزمن الحاضر ، وليس ثمة قرينة لفظية تدل على ذلك ، ولنا على صحة ما نذهب إليه براهين عديدة :

فأولاً : لقد نص المعجم صراحة (لسان العرب) على أن عبارة (ما بين يديه) تعني الكتب المتقدمة .

وثانياً : قد دلت هذه العبارة بوضوح وجلاء على الزمن الماضي ، وعلى الكتب السابقة ، في آيات أخرى منها :

(وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَاةِ)[٦٤]

(وَقَفَّيْنَا عَلَىٰ آثَارِهِم بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَاةِ)[٦٥] .

(وَآتَيْنَاهُ الْإِنجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَاةِ)[٦٥] .

فهنا عبارة (ما بين يديه) قد دلت على الزمن الماضي ، لأن (من) هنا بيانية .

ولما كان وجود التوراة قبل وجود المسيح عليه السلام ، دل ذلك يقينا على معنى المضي والتقدم ، فكيف يقبلها المؤلف هنا دالة على ما قد سلف ، ويرفضها في موضع آخر زاعماً أنها تعني الحاضر دائماً ؟

ثالثاً : إن القرآن نفسه يصرح بجلاء في آيات أخرىء أنه أتى مصدقاً للإنجيل والتوراة ليشهد لهما بالصحة والثبات ، بيد أن المؤلف تجاهل ذلك ، ومن هذه الآيات قوله تعالى :

(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ آمِنُوا بِمَا نَزَّلْنَا مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُم)[٦٦]

فماذا كان مع أهل الكتاب غير الإنجيل ؟ وهل بعد هذه الآية إشكال أو إبهام ؟ فأي دراسة منطقية تخوله أن يتجاهل كل هذه الأمور ، وأي منهج علمي يدعيه يقبل منه أن يكذب على اللغة ، ويخالف دلالاتها ، ويزعم فيها معاني ليست فيها ؟ وهل هناك استخفاف بعقل القارىء أكثر من ذلك ؟

والسيد المؤلف لا يقف عند هذا الحد ، بل يتجاوزه إلى ما هو أخطر من هذا حين يتهم جميع المفسرين والفقهاء المسلمين الذين قالوا بأن (الذي بين يديه) تعني الكتب السماوية السابقة يتهمهم جميعاً بأنهم « قصموا ظهر نبوة محمد ﷺ بهذا الفهم »[٦٧].

فماذا يترتب على هذا الكلام ؟

يترتب عليه أن نقول لجمهور المسلمين إنكم تأخذون دينكم عن أناس قصموا ظهر نبوة محمد ﷺ ، لأن كل هؤلاء المفسرين والفقهاء الذين تتبعونهم قد قصموا ظهر نبوة محمد . والمؤلف يصرح بوضوح في موضع آخر قائلاً : علينا أن نسحب القرآن من أيدي العلماء ورجال الدين[٦٨]. ولكن عَمَّنْ سيأخذ الناس دينهم والأمر كذلك ؟ ومن سيتبعون ؟

لعل الأمر أن يأخذوا دينهم عن ذاك الذي كشف لهم حقيقة هؤلاء المفسرين والفقهاء الذين قصموا ظهر نبوة محمد ! .

ثمّ إن طرح فكرة مغلوطة كهذه (أنَّ القرآن أتى ناسخاً لا مصدقاً للإنجيل والتوراة على عكس ما هو مصرَّح به في آيات القرآن) هو أمر ذو نتائج خطيرة ، ليس لأنه طرح غوغائي بلا أي دليل منطقي أو قرينة لغوية فحسب ، بل لأنه يخلق تفرقة حادة بين الأديان ، ولأنه يوحي بأن الإسلام لا يعترف بالإنجيل والتوراة ، مما يعني طعناً بوحدة الأديان السماوية وتكاملها ، وطعناً بمصدرها الواحد ، وما على المسيحيين إذ ذاك إلا أن يبحثوا عن إله آخر غير الذي يعبده المسلمون لأن إله المسلمين في قرآنه لا يعترف بكتابهم السماوي ، ولو أنه هو الذي أنزله لكان حرياً به أن يُصدّقه !

والحقيقة أن اتكاء المؤلف على أن الإنجيل والتوراة في القرن السابع غير صحيحين لا ينهض دليلاً لِمَا زعم ، لأن الله إنما يُصدّق في قرآنه كتابيه اللذين

أنزلهما على نبيه موسى وعيسى عليهما السلام ، وأما تخويفه بأنه أجدر بالمسلمين -في حالة تصديق القرآن للتوراة والإنجيل- أن يعتنقوا اليهودية أو النصرانية ، فهذا لغو فارغ يدل على قصور في فهم السيد الكاتب ، لأن المسلمين أصلاً يؤمنون باليهودية ديناً بعثه الله على يدي نبيه موسى ، وأنزل معه التوراة . ويؤمنون بالمسيحية ديناً بعثه الله بالحق ، وبالمسيح رسولاً اختاره الله وأيّده بروح القدس ، وآتاه الإنجيل وجعله نبياً ، بل إنّ هذه الأمور هي من أركان الإيمان الأساسية عند المسلمين .

المتشابهات والمحكمات

من التقسيمات الجميلة للسيد الباحث فصله بين الآيات المحكمات والآيات المتشابهات وتحديدهن على نحو لم يسبق إليه ، فالآيات المتشابهات عنده هي القرآن والسبع المثاني ، وعليه أصبح القرآن جزءاً من المصحف حسب رأيه ، وأما الآيات المُحكمات فهي التي تشتمل على التعلميات والأحكام والحدود . . وهي متوزعة في كل المصحف ، فأحكام في سورة البقرة وأخرى في المائدة والنساء . . إلخ . فإذا سأل سائل : ماذا وُضِعَ بين آيات الكتاب المحكم ؟ يجيبه السيد المؤلف بأنه وُضِع بينها آيات المتشابه ، أي القرآن الذي فيه القوانين العامة الناظمة للوجود[٦٩] ، ويثبت ذلك من خلال ما أسماه الربط بين الآيتين :

﴿ الٓرۚ كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتۡ مِن لَّدُنۡ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ﴾[٧٠] .

﴿ كِتَٰبٌ فُصِّلَتۡ ءَايَٰتُهُۥ قُرۡءَانًا عَرَبِيّٗا لِّقَوۡمٖ يَعۡلَمُونَ ﴾[٧١] .

ثم يعلّق على الآية الثانية قائلاً :

« فصيغة (قرآنا عربيا) هي حال الفعل (فصلت) وليست وصفاً لكلمة (كتاب) ، أي أن آيات الكتاب المحكم فُصِل بعضها عن بعض ووُضِع بينها القرآن[٧٢] . . . » .

وبالطبع إن السيد المؤلف هنا يصحح كلاماً لم يدّعِه أحد ، فلا نعتقد أن ثمة عاقلاً كان يظن أن (قرآناً) هي وصف للكتاب بمعنى الصفة .

ثم أن كلمة (قرآنا) ليست حالاً للفعل (فصلت) كما زعم المؤلف ، فالذي يُبيِّن حال الفعل أو نوعه هو المفعول المطلق لا الحال ، إنما هي حال لكلمة (آياته) ، ومعروف أن الحال لابد لها من صاحب تُبَيِّن هيئته حين وقوع الفعل ، (فآياته) هي صاحبة الحال ، والهاء فيها عائدة على الكتاب ، وعلى هذا يكون المعنى الناتج عن التركيب هو : فُصِّلت آيات الكتاب في حال كونه قرآنا عربيا . وهذه الحال هي جامدة غير مؤوّلة بالمشتق ، وتسمى بالحبال الموطئة ، وهي التي تكون موصوفة ، نحو قوله تعالى (فتمثل لها بشرا سويا) . ولما كانت الحال هي نفس صاحبها في المعنى اقتضى ذلك أن تكون (قرآنا) تعني آيات الكتاب نفسها ، فكيف يُقبَل بعد ذلك المعنى الذي ادعاه المؤلف ، وهو أن (آيات الكتاب فُصِل بعضها عن بعض ووُضِع بينها القرآن) فهذا المعنى خارج التشكيل اللغوي للآية ، ولا علاقة له بتركيبها النحوي لا من قريب ولا من بعيد ، فلو أن العبارة في الآية جاءت على النحو التالي (كتاب فُصِلت آياته بقرآن عربي) لكان معنى المؤلف صحيحاً ، بيد أن هذا التركيب لم يُذكر ، ومن هنا يكون السيد المؤلف قد أتى بمعنى لتشكيل لغوي آخر استمده من خياله الخصيب لا من القرآن .

وبما أن السيد المؤلف وجد أن هناك تداخلاً بين آيات المحكم وآيات المتشابه كان لابد أن يستقصي حسب نهجه سور الكتاب ، فإذا به يقرر أن هناك سورة واحدة فقط في الكتاب أتت محكمة في كل آياتها ، وليس فيها آيات من المتشابه (أي من القرآن)، وهي سورة التوبة[٧٣] ، وهي عنده السورة الوحيدة التي لم تبدأ بعبارة (بسم الله الرحمن الرحيم) والشيء الطريف هنا أنه يعلل عدم ابتدائها بالبسملة تعليلاً مضحكاً ، إذ يرى أن السبب في ذلك

هو أنها تخلو من آيات المتشابه ، فعنده أن الآيات المتشابهات كلها آيات رحمانية ، فلما خلت سورة التوبة من المتشابه الرحماني لم يعد بالإمكان أن يكون اسم الرحمن في البسملة مبتدئاً سورة التوبة !

والسؤال الذي يجب أن يسأل هنا هو : ما دامت آيات المتشابهة هي الرحمانية ، وآيات المحكم غير رحمانية ، فما عساها تكون؟..

وبعبارة أخرى : إذا لم تكن المحكمات آيات رحمانية فهل تراها آيات شيطانية؟ .

نقول هذا تحديدا لأن السيد الباحث جعل مصطلح الشيطان هو الطرف المقابل النقيض لمصطلح الرحمن[٧٤]!

ولكن هلا عرفنا كيف كان المتشابه رحمانيا ولم ؟

لقد توصل السيد المؤلف إلى أن المتشابه رحماني مستدلا بالآية (الرحمن علّم القرآن) بعد أن فسرها تفسيراً غريباً ، يقول « إن آية (علّم القرآن) لا تعني أنه علمه للآخرين بمعنى العملية التعليمية ، ولكنها تعني أنه وضع اسم الرحمن علامة للقرآن لكي يميِّز[٧٥] . . »

وهنا لابد أن نبين أنه إذا كان اسم الرحمن علامة للقرآن حسب رأيه ، وجب بالضرورة أن تكون كلمة (الرحمن) مجردة من دلالتها على الذات الإلهية في هذا الموضع ، ويكون المقصود منها لفظها فحسب ، لأنه لا يعقل أن يكون الله هو العلامة فيتحد الواضع بالموضوع . .

فإذا كان لفظة (الرحمن) علامة ميزت القرآن . . فكيف لعلامةٍ أن تخلق الإنسان وتعلمه البيان ؟ . .

إن المؤلف يتجاهل السياق الذي وردت فيه الآية تماماً ، والسياق كما نعلم :

(الرحمن ، علم القرآن ، خلق الإنسان ، علمه البيان . .)

وهذا التجاهل لا يجوز في منهج يحترم نفسه ، لأن فيه تزييفاً لحقائق اللغة ومدلولاتها ، فالكلمة لا تكتسب معناها الكامل إلا في سياقها وارتباطها بما قبلها وما بعدها ، ومتى جردت من سياقها لم يعد لها أي قيمة ، إنما تأخذ قيمتها ودلالتها الحقيقية من خلال التركيب النحوي . . وفي الحقيقة أن هذا هو جوهر نظرية عبد القاهر الجرجاني فلماذا لم يطبقها الكاتب هنا وهو الذي زعم أنها أحد أركان منهجه ؟ بل لم كان يخدعنا ويرهبنا بأسماء رنانة لعلماء اللغة دون أن يطبّق منهجهم؟ . .

معروف في الآية الكريمة أن الجمل ; (علم القرآن - خلق الإنسان - علمه البيان) هي أخبار لمبتدأ واحد هو (الرحمن) الذي تعود إليه الضمائر المستترة لفواعل هذه الأفعال ، ومن هنا وجب أن تكون متساوقة متناسبة خالية من التناقض مكمِّلة بعضها بعضا لتساهم جميعاً في أداء المعنى ، وتكون قرائن لفظية تؤكد توجه الدلالة المعنوية إلى وجهها الصحيح .

إن تجاهل السياق على هذا النحو هو مسخ للغة وتشويه لما تحمل من معان ، بل هو قبل ذلك تحطيم لنظرية الجرجاني التي أكد المؤلف أنه اعتمدها في منهجه . . ترى ألا يعني هذا كذباً على القاريء ، وتضليلاً له ، وإرهابه بألفاظ كبيرة عن النظريات والمناهج اللغوية والدقة العلمية ؟ . .

والسيد الباحث لا يقف عند هذا الحد ، بل يتجاوزه إلى ما هو أسوأ من ذلك ، فهو يبث فكرة فحواها أن الصحابة هم الذين وضعوا ترتيب السور في القرآن ، وهذا أمر خطير ، ولكن الؤلف يلفه بعبارة دسمة وجميلة توحي

باحترام الصحابة ومدحهم لتمرير هذه الفكرة في سياق حديثه عن سورة التوبة ، فيقول : « وقد كان الصحابة رضوان الله عليهم واعين لهذه الحالة تماماً حيث وضعوها سورة لوحدها ولم يعتبروها تتمة لسورة الأنفال[٧٦] . . » .

ترى ألا يعني هذا الكلام أن الصحابة هم الذين رتبوا سور القرآن ؟ فهم إذا شاؤوا اعتبروا مجموعة من الآيات سورة مستقلة ، وإن شاؤوا اعتبروها تتمة لسورة أخرى حسبما يرون. . .

وهذا من شأنه أن يمهد للقول بأن البشر قد عبثوا بهذا الكتاب السماوي ، فهم الذين رتبوا سورة لتتناسب مع أغراضهم. . ثم يقال ومن هؤلاء الصحابة أصلاً؟ إنهم رجال كأي رجال وليسوا أنبياء معصومين يوحىٰ إليهم ، وهذا صحيح ، ومن ثم لا يمنع ذلك أن ينبري أحدهم ليقول: أنا أرتب سور القرآن على نحو آخر يكون هو ترتيبها الحقيقي ، والصحابة ليسوا بأفضل مني ماداموا بشراً يصدر عنهم الخطأ والصواب. . . إلخ.

والحق ان الخلاف (في أنّ هنا لك قسما ضئيلاً من القرآن كان ترتيبه اجْتهاديا) ليس حديث العهد ، ولكنه يعتمد على حديث ضعيف جداً ، إن لم يكن باطلاً ، ينفرد بروايته (يزيد الفارسي) المذكور في الضعفاء عند البخاري ، وقد علق عليه العلامة الجليل أحمد محمد شاكر وقال : إنه حديث لا أصل له .

ونشير هنا إلى أن الدكتور شحرور لم يعتدّ كثيراً في كتابه بالأحاديث حتى الصحيحة منها ، فهو يشك بأي حديث ، وإن ذكر حديثا -على ندرة ذلك- يسبقه بعبارة (إن صح) ولو كان صحيحاً ، فهل تراه ههنا يعتدّ بحديث باطل ؟ فتأمل . .

ولكن لماذا تداخلت الآيات المتشابهات بآيات الأحكام ؟ وما الغايات التي فصل الكتاب من أجلها على هذا النحو؟ . .

إنه سؤال يطرحه المؤلف ليجيب عنه ، فيطرح من خلال تلك الإجابة فكرة خطيرة فحواها أن الآيات المحكمات قابلة للتزوير والتقليد ، وليس فيها أي إعجاز ، لذلك كانت الآيات المتشابهات موزعة بين آيات الأحكام لتحفظها من التزوير والإضافات والنقصان[٧٧] فعدد الآيات وترتيبها في السورة المؤلفة من محكم ومتشابه أصبح مضبوطاً تماماً وكذلك موقع كل آية أصبح مضبوطاً ، بسبب ذلك التداخل .

أولاً : إن الادعاء غير المبرهن عليه سخف ولا قيمة له إطلاقاً ، صحيح أن المؤلف قد ساق آية استند عليها ، وهي (وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا)[٧٨] .

إلا أننا أوضحنا فيما سبق معنى (ما بين يديه) الدال على ما سبق وتقدم من الكتب السماوية ، وأثبتنا ذلك بقرائن لفظية وشواهد لغوية ، ونضيف ههنا أن كلمة (الكتاب) الأولى تشير إلى كُتاب المسلمين ، والثانية إلى الكتب السماوية السابقة بدلالة (ما بين يديه) ، وبالاعتماد على السياق العام قبل الآية الذي يؤكد هذا المعنى ، وهو عليه قرينة ، إذن كلمة (كتاب) الثانية هي دال على مدلول آخر غير الذي تدل عليه الأولى ، ولو كانتا بمعنى واحد لوجب إضمار الثانية والتعويض منها بضميرها الغائب ، وإلا كان ذكرها ضرباً من العبث والركة ، ولا يستقيم التركيب معه . .

ثانياً : كلام السيد المؤلف السابق يفضي إلى أن الله سبحانه قد فاته أن يصون سورة التوبة من التزوير والتقليد ، إذ جعل كل آياتها محكمة ، ولم يداخل فيها آيات متشابهات لتحفظها وتصدقها -مما يعني جواز الطعن في سورة التوبة كاملة لخلوّها من الحافظ الرقيب- . .

ثالثاً : معروف أن آيات الكتاب جميعها لا يمكن أن يعتريها أي تحريف أو تغيير ، وهي غير قابلة للتزوير ، فكيف تكون كذلك والكتاب كله كتب

في عهد الرسول ﷺ وقد أملاه بلسانه على كتبة الوحي الذين أحصاهم المستشرق الفرنسي ريجي بلاشير Regis Blachere في كتابه المدخل إلى القرآن in-troduction au coran فبلغوا عنده أربعين رجلاً ، كانوا يكتبون الآيات على رقاع من الجلد أو الكاغد ، وعلى صفائح الحجارة المسماة باللخاف ، وعلى جرائد النخل (العسب) إلى ما هنالك من وسائل الكتابة التي كانت متوافرة عهدئذ ، أضف إلى ذلك حفاظ القرآن الذين لا يحصون عدداً ، وقد حفظوه عن ظهر قلب ، وكان منهم المهاجرون والأنصار وأمهات المؤمنين ، وكلهم استظهروا الكتاب في صدورهم وعرضوه على الرسول عليه السلام. . . الخ.

بعبارة مختصرة : إن القرآن الكريم وصل إلينا عن طريق التواتر القطعي عن لسان الرسول قراءة وسماعا وكتابة ، والتواتر يفيد العلم اليقيني القطعي الذي لا يحتمل غيره. . فكيف تكون آيات الأحكام بعد ذلك قابلة للتزوير أو التقليد ؟ . .

رابعاً : بيد أن السؤال الأهم الذي يجب أن يطرح : ماذا يترتب على كلام المؤلف السابق وإلام يفضي ؟

ونجيب بعبارة واضحة أنه يفضي إلى الطعن في القرآن ومصداقيته ، لأنه يشيع فكرة قابلية آيات المحكم للتزوير ، ولا يغرنا أنه غطى هذه الفكرة بزعمه أن آيات المتشابه قد توزعت بين آيات المحكم لتكون حافظاً ورقيباً عليها من التزوير ، فهذه خدعة بارعة ، لأن آيات المحكم إن كانت قابلة للتزوير -كما يدعي- فلن يحميها من ذلك لا تداخل المتشابه فيما بينها ولا ترتيبها ولا موقعها . . وهنا نقطة دقيقة جداً وهي بالغة الخطورة ، فالسيد الباحث في هذه المسألة يطرح عليك فكرة خطيرة لا أساس لها من الصحة ، ثم يعطيك ما يوهم أنه مضاد لها وأنه حاجز يمنع تحقق الفكرة ، ولكن الحقيقة أن هذا الحاجز هش وهزيل للغاية ، وسرعان ما يسقط وينهار لتبقى

الفكرة قائمة ، بل لتزداد قوة وتأثيراً في المتلقي ، ومن ثم ينقلب هذا الحاجز من حافظ ورقيب إلى داعم للنقيض يساهم في ترسيخ فكرة التزوير .

ونشرح المسألة أكثر للقارىء الكريم ونقول : إذا جاء أحدهم واستطاع -اعتماداً على طرح المؤلف- أن يبطل هذا الحافظ ويثبت عدم جدواه ، أفلا يمكن القول بتزوير الآيات وتحريفها مادامت قابلة لذلك في الأصل ؟ وما أسهل إبطال ذلك الحافظ الرقيب ، وما أيسر إثبات عدم جدواه !

فيا ترى ماذا سيفيد تداخل المتشابه وتقسيم الآيات والسور إذا حصل تغيير أو تزوير في الآية من داخلها دون المساس بذلك التداخل والتقسيم ؟

ألا يستطاع والأمر كذلك أن يقال مثلاً في آية المحارم (حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمۡ أُمَّهَٰتُكُمۡ وَبَنَاتُكُمۡ وَأَخَوَٰتُكُمۡ[٧٩]) إن أصلها هو (ما حرمت عليكم أمهاتكم . . .) ويحافظ في ذلك على موقع الآية وترتيبها وعلى تداخل المتشابه ؟ . .

الاله ذو العلم الرياضي :

عندما يصل السيد الكاتب إلى الحديث عن علم الله تبدأ ضحالة ثقافته تتكشف لتظهر لنا قصوراً في الفهم وتسطحا في التفكير . فقد رأى أن علم الله بالموجودات هو علم كمي بحت[٨٠] ، هو علم رياضي[٨١] ، وقد فهم كمال المعرفة عند الله على أنها « علم بكلية الاحتمالات التي يمكن أن يسلكها الإنسان[٨٢] ، فتصرفات الإنسان هي من الاحتمالات الداخلة في علم الله ولا يعلمها مسبقاً . .

ترى ألا ينطبق هذا على علم الإنسان أيضاً ؟ فبم كان الإله إلهاً إذن ؟

فهلّا سألنا عن أدلة السيد المؤلف التي دلّته على أن علم الله علم رياضي ، يأتِنا الدليل الساطع القاطع المحترم للعقل فيقول : « دلّنا على ذلك العقل

المصوغ من روح الله[٨٣] » وأيضاً : « لأن الرياضيات اليوم هي أرقى العلوم » .

هكذا إذن : (العقل المصوغ من روح الله) ! ألا يحق لنا أمام هذه العبارة أن نتساءل عن معنى قول السيد الباحث في ثنايا كتابه عن الدقة العلمية حين قال : « دقة المصطلحات في الكتاب ترقى إلى أدق المستويات العلمية سابقاً وحالياً ومستقبلاً؟ . .

أم أن (العقل المصوغ من روح الله) هو من مقتضيات الأرضية العلمية لمعارف القرن العشرين التي طالما حدثنا عنها المؤلف ساخراً من الفقهاء والمفسرين المتقدمين ؟

فما هو (روح الله) ؟ وهل لله روح ؟ وكيف يصاغ عقل من هذا الروح؟ إن هذا الكلام لا يحمل أي مسؤولية علمية ، وليس له بُعْدٌ منطقي أو إلزام نظري . وكذلك قوله بأنّ (الرياضيات اليوم هي أرقى العلوم ولذلك كان علم الله علماً رياضياً) . فإذا كانت الرياضيات هي أسخف العلوم فماذا سنفعل بعلم الله الرياضي؟ . .

ثم إذا كان علم الله بالموجودات علماً كمياً بحتاً فمن عنده العلم الكيفي إذن ؟ . .

إن الشيء المثير للاستغراب أن السيد المؤلف في كل ذلك لا يقدم لنا شيئاً مقنعاً مشفوعاً بأدلة حقيقية واستنتاجات منطقية ، وعوضا من ذلك يأتينا بسيل من الآيات القرآنية دون أن يكون فيها ما يلزم نظرياً أو منطقياً . ومن فساد منهجه ؛ أنه يسوق آيات هي في الحقيقة تؤكد خلاف رأيه ، وكأنه بذلك يريد أن يستل من القاريء ما يمكن أن يستند عليه إذا ما أنكر رأيه ، وذلك بعد أن يجيرّ الآيات لمصلحة المعنى الذي وضعه لها . تقول الآيات :

(عَلِمَ أَن لَّن تُحْصُوهُ . . .[٨٤])

(علم الله أنكم ستذكرونهن . . .[٨٥])

جليّ في هذه الآيات أن علمَ الله وقع على شيء مستقبلي ، وكان كيفياً لا كمياً ، بدلالة التركيب النحوي للآيتين ، فالعلم أتى بصيغة الماضي ، والمعلوم أتى بصيغة المضارع المسبوق بحرف استقبال (السين+لن) فأصبح زمنه المستقبل ، ثم إن دلالة التشكيل اللغوي تمنع أن يكون هذا العلم علم احتمالات بسبب من تخصيص الفعل وتحديد ماهيته (الاحصاء والذكر. . .) ، فهذه الأمور هي أدلة منطقية وقرائن لفظية تدل على علم الله المستقبلي الكيفي. . ثم إن هنالك أمراً آخر يجب ألا يغيب عن الذهن هو أن علم الاحتمالات هذا ليس علماً ؛ بل هو توقع ، لأن العلم يقين ، والتوقع هو حصول أحد الاحتمالات المفترضة.

إن الفهم القاصر المسطح للباحث يتجلى في اعتقاده بوجود تعارض بين علم الله بما سيفعل المرء في المستقبل وبين حرية اختيار الإنسان ، وهو لا يكتفى بذلك ؛ بل يسخر ويهزأ بالاعتقاد بعلم الله المستقبلي ويسميه بالكوميديا الإلهية فيقول: « . . . لو كان يدخل في علم الله منذ الأزل ماذا سيفعل زيد في حياته الواعية وما هي الخيارات التي سيختارها. . فالسؤال لماذا تركه إذا كان يعلم ذلك ؟[٨٦] . .

فإذا كانت الإجابة القول إن زيداً هو الذي اختار لنفسه هذه الأفعال ، فإن السيد المؤلف يرد قائلاً : « إن هذا الطرح لا يترك للخيار الإنساني الواعي معنى ، وإنما يجعله ضرباً من الكوميديا الإلهية مهما حاولنا تبرير ذلك[٨٦] . . . »

والحق أن هذه المسألة هي من السذاجة بحيث لا تحتاج إلى مثل هذا النقاش ، ولا ندري كيف فهم السيد الباحث أن علم الله المسبق لأفعال

الإنسان يتعارض مع حرية اختيار الإنسان . . بل لا ندري كيف سنبسط له المسألة حتى يفهمها . .

أيا ترى . . لو استطاع زيد أن يشاهد فيلماً لم يشاهده أحد سواه من البشر ، ثم عُرض هذا الفيلم فيما بعد أمام الناس ، فإذا بزيد يقول إن البطل سيفعل كذا وكذا ، وإن رفيقه سيختار كذا وكذا ، وإن خصمه سيكون منه كذا وكذا . . فهل عِلْمُ زيد المسبق بتفاصيل الأحداث وبكيفيَّتها هو الذي أجبر أصحاب هذه الأحداث أن يفعلوها؟! ونضرب مثالاً آخر فنفرض أن قسماً من أقسام الشرطة استطاع -بفضل عناصره السرية- أن يعلم بتفاصيل عملية سطو ستجري من قبلِ عصابة ما بعد عدة أيام ، فاستعدت الشرطة لذلك ونصبتْ كميناً . . وفعلاً جاءت العصابة وقامت بالسطو ، ثم قبضتْ عليها الشرطة بالجرم المشهود . . فهل عِلْمُ الشرطة المسبق بما ستفعله العصابة هو الذي أجبر الأخيرة على السرقة والسطو؟ وهل تعارض علم الشرطة المسبق مع حرية اختيار العصابة ؟ . .

إنّ العلم صفةٌ كاشفةٌ لا مؤثّرة ، وهذه حقيقة معروفة ما كان يجدر أن يجهلها السيد المؤلف .

ثم إن الله إذا كان إلهاً حقاً فيجب أن يستطيع بقدرته -التي يفترض أن تكون مطلقة- أن يتجاوز قوانين الزمن الماضي والحاضر والمستقبل . فالزمان يخضع له الإنسان وبقية المخلوقات دون الإله ، فإذا كنا نؤمن بأن من نتحدث عنه هو إله ؛ فيجب ألا يعجز عن تجاوز قانون الزمان وهو الذي أوجده أصلاً ؟ أفيعقل أن يخضع الخالق لما خلق ؟ . .

ولا نظن بعد شرحنا أن ثمة عاقلاً يعتقد أن الاطلاع على أحداث المستقبل يتعارض مع حرية اختيار الإنسان .

وأما الكائن الذي يتحدث عنه السيد المؤلف والذي سماه إلهاً ، وجعل علمه علم احتمالات بحتاً ، وجعله عالماً رياضياً ينقصه العلم الكيفي ، ويعجز عن علم ما سيكون من أفعال ، ويخضع لمخلوقاته إذ ينطوي تحت قانون الزمن ، فهذا الكائن لا نظن أنه إله ؛ بل هو عبد اخترعه المؤلف .

القرآن والفلسفة الماركسية :

في فصل جدل الكون تتضح المنطلقات الحقيقية للسيد المؤلف ، والأسس التي يعتمدها في فهمه وقراءته للقرآن . . وهي المبادىء الماركسية ، وهو يتشبث بقوانين الديالكتيك على الرغم أنه لم يتعمق في فهمها واستيعابها ، ويؤكد للقاريء أنه يستنبط قوانين الديالتيك وصراع المتناقضات من القرآن ، بل إن اسم (القرآن) جاء من الاستقراء ؛ أي استقراء النظرية الماركسية ، يقول « . . . سميت آيات النبوة قرآناً من الاستقراء ، فمن القرآن نستقريء النظريات العلمية المادية والتاريخية(٨٧) . .

وهنا يبرز بوضوح أن السيد المؤلف يريد أن يقسر افتراضاته وآراءه الشخصية المسبقة على اللغة والقرآن ، مما يجعلنا نتأكد أكثر أن هذه القراءة المعاصرة ليست قراءة للقرآن وآياته ، وإنما هي قراءة لإيديولوجية المؤلف التي ليس لها مسوغ علمي حقيقي ، وإلا كيف كان القرآن من الاستقراء ؟ . . وكيف يُشتق المصدر المجرد من المصدر المزيد بثلاثة أحرف ؟ . . ثم ان الاستقراء -قبل ذلك- هو من مادة أخرى مستقلة ؛ هي مادة (قري) ، ونقول استقرى يستقري بالياء لا بالهمزة . . . هذه أمور من بديهيات اللغة ومسلماتها ، فإذا كان يجهلها المؤلف فهي كارثة ، وإذا كان يتجاهلها فالكارثة أشد وأخطر .

ثم ما الإلزام النظري في استقراء النظرية المادية التاريخية من القرآن دون أن نستقري نظريات (دريكارت) أو (كانت) أو غيرهم؟ أم أن فلسفة ديكارت مثلاً لم تك علمية ؟ . .

ما نريد أن نقـوله ونؤكده هو أن السيد المؤلف يريد أن يبث اعتقاداته الخاصة منطلقاً من خلفيّته الإيديولوجية لا من القرآن ؛ نافياً في ذلك كل ما سواهـا ، وهـذا الإكراه والتجيير أوقعه في خلط علمي وفكري أولاً ؛ وفي تنـاقض منـطقي ثانياً . فأما الخلط العلمي والفكري فيتمثل في أنه جعل الفلسفة الماركسية من الاكتشافات العلمية المتعلقة بقوانين الكون ونواميس الوجود ، في حين أنها فلسفة وضعية من صنع البشر ، لها مكامن قوتها التي لا تنكـر ، لها بؤر ضعفهـا التي لا تجحـد ؛ كأي فلسفـة وضعية عرفتهـا البشرية ، فما يمكن استقراؤه من القرآن إنما يتعلق بقوانين الخلق ونواميس الكـون التي لم يضعها الإنسان بل اكتشفها اكتشافاً في الطبيعة وموجوداتها ببحثه ودراسته ، كما في تكون الجنين ومراحل نموه وتشكل خلاياه العظيمة ثم اللحمية(٨٨) وما شاكل ذلك. . . ولا يتعلق بفلسفات وضعية وضعها فلان ثم نقضها علان. .

أما التناقض المنطقي فهو يسفر عن وجهة من خلال طرفين ، الأول أن فسلفة ماركس تنفي -كما نعلم- وجود الله والدين ، والثاني أن الله -حسب رأي المؤلف- يعترف بفلسفة ماركس ، وها هو يعبّر عنها في قرآنه ويحتويها. .

فكيف تسنّى للمؤلف أن يجمـع المـاركسية . والإسـلام في غمد واحد يستنبط من القرآن؟ إن أحداً لا يجهل مقولات الماركسية الأساسية (لا إله والكون مادة) وكذلك قول ماركس الشهير: «الدين زفرة الكائن المثقل بالألم ، وروح عالم لم تبق فيه روح. . . إنه أفيون الشعب» ، ونقد الدين هو الخطوّة الأولى. . . » .

وعندما يصطدم السيد المؤلف بحاجز اللغة في محاولته قسر آيات القرآن على استيعاب القوانين الديالكتية لا يتردد مطلقاً في أن يلوي عنق اللغة ، ويحطم أنظمتها ويجرد اللفظة من دلالتها الحقيقية ، ثم يمنحها دلالة من عنده

* المحتويات *

* تابع المحتويات *

رقم الايداع بدار الكتب القطرية ٣٢٩ لسنة ١٩٩٥
الرقم الدولي (ردمك) ٥ ـ ٥٠ ـ ٢١ ـ ٩٩٩٢١

طبع في المطبعة الأهلية
AL-AHLEIA P. PRESS Doha - Qatar

وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا

مركز بحوث السنة والسيرة